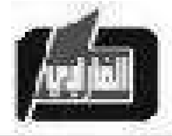
الدكتورة **سناء القرق الزيني**

احتياج الجماعات لوعي الأفراد



حول كتاب «حاضر ومستقبل» لكارل جوستاف يونج

اجتياح الجماعات لوعي الأفراد

حول كتاب

«حاضر ومستقبل لكارل غوستاف يونج»

الدكتورة سناء القرق الزيني

اجتياح الجماعات لوعي الأفراد

حول كتاب

«حاضر ومستقبل لكارل غوستاف يونج»

دار الفارابي

الكتاب: اجتياح الجماعات لوعي الأفراد

المؤلف: سناء القرق الزيني

صورة الغلاف: https://www.shutterstock.com

الناشر: دار الفارابي . بيروت . لبنان

ت: 301461(01) - فاكس: 307775(01)

ص.ب: 3181/11 - الرمز البريدي: 2130 1107

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: جرّوس برس . طرابلس 2011

الطبعة الثانية: كانون الثاني 2018

«إنّ اجترار الماضي دون الوقوف

في لحظات الحاضر من شأنه

أن يحطّم الإنسان والأمّة والحضارة».

نيتشه

تصدير[1]

كلّما ذهبت إلى معرض للكتاب، انتابني شعور بالأسى والإحباط. وكنت أتساءل: ماذا أصاب القارئ العربي؟ يأتي المعرض سائحاً متفرجاً أكثر منه قارئاً، راغباً في الحصول على بحث علمي أو نقد أدبي، أو اجتماعي أو سياسي، أو على دراسة في التاريخ أو الفلسفة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو القانون أو في أدبيّات وأخلاقيّات العلم والطب الحديث، أو حتى على قصّة أو ديوان شعر. الإحصاءات تظهر أولاً: أن المبيع بمجمله قليل. وثانياً: أن أكثر ما يباع فيه من منشورات هي كتب الطبخ والجنس والتنجيم والسحر والأدعية - خصوصاً في هذه الأيام - كذلك الكتب الدينية، إسلاميّة أو مسيحيّة. ولا يُقبِل البعض على شراء الكتب السياسية إلا عندما تنشر الفضائح والدسائس

والفساد، أو تدغدغ مشاعر التعصب، حزبياً كان أو دينياً أو إتنياً.أما الأدب، من قصص وشعر، فيباع منه ما هو ممنوع أو مشتبه فيه، أو لأنه يلبي رغبات الجنس المكبوتة. وكثيراً ما يتعمد كتَّاب الشعر والأدب الاسترسال في اختيار المواضيع والمواقف التي تثير الغرائز تحت عنوان التحرر والعصرنة. كل ذلك ليحصلوا على حصّة كبيرة من المبيع. أما كتب التراث، إن قُرِئت، فهي لبعث الماضي والتفاخر به والتقوقع في إنجازاته. ويا ليتهم سمعوا نيتشه يقول: «إن اجترار الماضي دون الوقوف في لحظات الحاضر من شأنه أن يحطِّم الإنسان والأمة والحضارة». وإذا ما طلب أحد المثقفين مصادفةً أبحاثاً حديثة أو ترجمات لمفكرين غربيين، وهي أكثر الكتب ندرةً لقلّة باحثيها، يتنفس البائعون الصعداء ويعربون عن ارتياحهم وعن سرورهم وعن تمنيّاتهم بأن يزداد هذا النوع من الزائرين.

وهنا يبرز التساؤل: هل فقد القارىء العربي الرغبة في المعرفة؟ أم أنه فقد الثقة بالمثقفين؟ أم أن تراكم اليأس لم يُبقِ أمامه إلا اللجوء إلى الغيبيات والإلهيات علَّها تقدم له حلماً أو أملاً، حتى لو كان صعب المنال؟ أم أنه اعتاد الأحاسيس الرخيصة التي أغرقه فيها بعض الكتّاب، وما أكثرهم، مِمَّن يستهويهم الربح وتجارة السوق؟ أم أن اليأس وصل بهذا الإنسان إلى الإحجام عن كل ما يتطلب جهداً بالتفكير لمواكبة ما يحصل في هذا العالم حيث يجد نفسه فيه متخلفاً أو مظلوماً أو مقموعاً؟ ما الذي أوقفه عن التساؤل عن الفلسفة التي يتوسّلها الغرب للدفاع عن حروبه الاستباقية المخرِّبة؟ لماذا لا يقرأ ليشارك في مناقشة الأخلاقيات والسلوكيات (l'éthique) التي يستند إليها هذا الغرب في تسويق اكتشافاته العلمية والبيولوجية واختراعاته التكنولوجية؟ هل يخاف مقاربة الأبحاث النقدية التي تبحث عن قيَم جديدة، علمية وغير عاطفية، تدخله في مجال المنطقية والتقدمية التي يمجّها التقليديون؟ أم أنه يخاف أن تهتز مفاهيمه النمطية بالانفتاح على ثقافة «الآخر»؟ - أو ليس البُعد الغيري بُعداً أساسياً في بناء الشخصية، أم أن التوجّه إلى الآخر سيبقى عندنا توجّهاً تخوينياً؟

أمام هذا الواقع لا عجب أن يشعر المثقفون بحالة من «الوحدانية الموحشة»، إذ يرونها أفضل

من مسايرة الجموع ومن اللجوء إلى المراوغة والمواربة والمتاجرة بغرائز الناس وعقولهم. وهكذا ينكفئون عن الكتابة، وينصرفون إلى الاحتراف، كممارسة التعليم في الجامعات والثانويات، علّهم يجدون ثقباً ينفذون منه إلى عقول الشباب وتأدية شيء مما يحلمون به من توعية الجيل. وللأسف، حتى هذا الهدف أصبح اليوم صعباً لحصره في محدودية البرامج ومتطلبات التعليم، ومن تحضير وتصحيح، والبحث في ما يفرضه المقرَّر، ممّا لا يترك لهم إلا النزر القليل من الوقت للبحث الحر، والتعبير المتحرر. ولا ينحصر الاحتراف في ميدان التعليم، بل يتعداه إلى وسائل الإعلام الجماهيري. فاليوم يتكاثر الإعلاميون والصحفيون ومقدّمو البرامج وضيوف البرامج المتلفزة. ومن المحزن، أنه حالما تتّسع حلقة المثقف لتصبح حواراً مع جمهور واسع، يتوجه اهتمامه إلى إرضاء هذا الجمهور وإرضاء المؤسسة التي وظفته أو استضافته. وحالما يتحول الهدف إلى إرضاء جمهور وربّ عمل، ينتفي عمل المثقف ويفقد معناه. وهكذا نرى أكثرهم، يتنازلون عن مهمتهم الأساسية في التنوير، وتصويب المشاعر الجماعية من طائفية ودينية وقومية الخ...

لكن، وعلى الرغم من هذا كله، ألا يبقى على من يعتبرون أنفسهم «النخبة» مهمّة أساسية إذا تنازلوا عنها ألغوا وجودهم؟ فالأكاديميون ومقدّمو البرامج والمستشارون والمديرون، سيخسرون أنفسهم إذا ما اختصرت مهمّتهم بالمهنة والاحتراف. لا أحد ضدّ المهنة والاحتراف: كل إنسان بحاجة إلى توظيف قدراته في مهنة. ولكن دور النخبة يتعدّى ممارسة مهنة لكسب العيش إذ لا يمكنها أن تتنازل عن مسؤولية إيصال الفكر إلى الجيل الطالع. على النخبة دور تثقيفي إنساني، ألا وهو، منح الجيل الذي تشرف عليه، وسائل التفكير الصحيح، ومساعدته على تكوين الشخصية الواعية، المستقلة. ولا ينحصر دور النخبة داخل أُطر التوجيه الأخلاقي والقومي والوطني والديني إلخ... إذ كل ما ينتمي إلى المعتقدات والقيم، يجب أن يبنى على تفكير منطقي ونقدي، وإلا سنبقى أمام جمهور تنعدم لديه الشخصية الفردية، ويستغله عن قصد أو عن غير قصد أصحاب الأيديولوجيات الشمولية ليصبح أسيراً وتابعاً لها.

هذا ما يفرض على النخب من المثقفين المتحررين أن لا يكفوا عن مخاطبة الجمهور، الذي يعيش على أفكار لم يُمَحِّصْها، بِلغة العلم والمنطق والموضوعية، لإبعاده عن استعارة أفكار وقيَم لم تكن له حصة في اختيارها، مع أمل أن تعلو به إلى مستوى أرقى من الامتصاص اللاواعي للقيم والمفاهيم. وهذا لا يتأتى إلّا من خلال اكتساب الروح العلمية والفكر النقدي والأسلوب العقلاني، والملاحظة التحليلية والإجراءات المضبوطة والخيال الواقعي. وأين جيلنا من هذا كله؟

ولكن هل هذا ممكن؟ ولم لا؟ علينا أن ننخرط في التجربة، متوسّلين، أقله، تقديم الأبحاث والترجمات التي بموضوعيتها، تثير في القارىء الموقف الذي يصبح فيه الرأي والانتماء، اختياراً لا فرضاً، ومساراً عقلانياً حراً لا تماهياً غير إرادي، بمجموعة تستثمر وجودها من استنفار المشاعر وتخدير العقول. وربما تقديم كتاب «حاضر ومستقبل» لكارل غوستاف يساهم في تلبية هذا الهدف.

المؤلّفة

مقدمة

مواقف فلسفيّة في محطّات حياتيّة

«تعبّر مؤلفاتي عن محطات في حياتي».

يونج

تساؤلات طرحها كارل جوستاف يونج على سكرتيرته وكان قد تجاوز الثمانين من العمر، يعيش منعزلاً في بيته النائي على ضفاف بحيرة زوريخ: «عند ولادتنا ندخل عالماً فظاً عنيفاً ووحشياً، وفي الوقت نفسه له جمال ربانيّ رائع. ونتساءل: هل يقدم لنا هذا العالم معنىً وهدفاً، أم أن الصدف والعبثية تتحكم فيه؟... لو كان الوجود عبثياً لتوقف التطوّر، وهذا ما لا يتوافق وواقع وجودنا. لكن التطوّر يترافق والعبثية والعنف والتسلط والتدمير. فأين المعنى؟ لذا، أنا أعيش في أمل وقلق، أمل في أن ينتصر المعنى ويقهر العبثية، وقلق من أن تطغى العبثية واللامعنى وتتلاعب فينا الصدف»[2]. لمَ هذا القلق، ومن أين يستمد يونج الأمل؟ هذا ما سنحاول استشفافه من خلال تفاعله مع محيطه الجغرافي والعائلي والفكري والمهني.

المحيط الجغرافي

من يقرأ يونج في كتابه *Ma vie* «سيرة حياتي» يرَ أن وسطه الجغرافي ترك بصمات عميقة في شخصيته. لقد أمضى أربع سنوات من طفولته (من عمر ستة أشهر وحتى الرابعة من عمره) في دير Laufen قريباً من شلالات نهر الرين، فارتسمت مشاعره حول العلاقة الحميمة مع العالم الخارجي. فهو يذكر دائماً طعم الحليب الساخن، وحرارة الشمس التي كانت تتسلّل من بين أغصان الشجر لتروح وترتمي على شاطئ النهر. هذا التأثّر بالطبيعة، حيث تلعب الحواس دوراً مهماً، لم يتلاش مع ذكريات الطفولة بل بقي ينمو ويتفاعل في توجهاته وطروحاته السيكولوجية، إذ دخل الإحساس عنصراً أساسياً في تفسير الطباع إلى جانب الحدس والفكر والشعور[3]. كان يونج يستعيد أحاسيسه القديمة كلّما وجد نفسه في مواقف مشابهة لمواقف طفولته كما حدث عند انتقاله للعيش على ضفاف بحيرة زوريخ سنة 1908. وممّا عمّق هذه الأحاسيس ارتباطها بمواقف عائلية مؤلمة سبّبت له أزمات كانت محطّات مهمّة في حياته.

المحيط العائلي

معظم أفراد عائلة يونج كانوا رجال دين وغواة بحث في الغيبيات. أحد عشر من أقربائه كانوا كهنة وقسّيسين. كان والده قسيساً يجمع في بيته أقرانه من الكهنة ليتداولوا أمور الدين وواقع الكنيسة. هكذا استقبل يونج الدنيا في جوّ من الأحاديث والمناقشات التي تتمحور حول المسيحية وقيمها وما يتهدّدها من طفرة العلم الحديث. جدّه لأمّه كان القسيس الأول في Bâle، وكان يدرّس اللغة العبرية واللاهوت فيما يخص العهد القديم. وكان يمارس التواصل مع الأرواح ولا يفتأ - كما رُوي عنه - يتواصل مع زوجته الأولى ما جعل زوجته الثانية التي هي جدة يونج تظهر انزعاجها من هذا «التواصل المستمر»، على الرغم من أنها كانت تتمتّع، هي أيضاً، بقوى وسائطية. وإحدى قريباته التي تكلّم عنها بإسهاب في كتابيه «تحولات الروح»[4] و«الطاقوية النفسية»[5] كانت تتمتّع بالقوى نفسها. وحتى من كان من أجداده طبيباً أو أستاذاً جامعياً كان له رغبة وتوجّه للبحث في الغيبيات. أما الجد الذي كان يحمل اسم كارل يونج والذي كان أستاذاً في كلية الحقوق في جامعة Mayence في مطلع القرن السابع عشر، فكان هو أيضاً معاصراً لعلماء الخيمياء (l'alchimie) ومنهم Michael Maïer et Gérardus Dorneus. وأهم من كل هذا

أنه كان تلميذاً لـParacelse[6] المعروف بـ«أبو الخيمياء». وحتى الكتب التي طالعها يافعاً كانت تدخله في جوّ الظواهر الغامضة البعيدة عن التفسير المادي والموضوعي. واللافت للنظر أنه حاول أن ينسب جدّه لأبيه، الطبيب الجراح الذي تخرّج في جامعات باريس، إلى الفيلسوف غوتيه. فقال إنه الابن غير الشرعي لهذا الفيلسوف، لكنّه لم يستطع إثبات ذلك. ويرى البعض أنه، بهذا النسب، كان يحاول أن يبرر إعجابه وتأثره بغوتيه وخصوصاً بشخصية فوست. أما أمّه، فقد قدّمها كصاحبة إيمان مترجرج ورافضة للعمل الكهنوتي الذي امتهنه زوجها والذي لم يجلب لها ما تحلم به من حياة رغيدة. هذه هي الأجواء التي أحاطت بطفولة يونج وأرخت بظلالها على حياته.

وكان أهم من كل هذا، تأثره بالعلاقة المتأزمة بين والديه. أبٌ كاهن متدين، يتمتّع بتقوى عالية، لكنه يتنصّل من الإجابة عن الأسئلة المحرجة إذا ما طُرحت عليه. محبٌّ، عطوفٌ، متفانٍ في عمل الخير، ولكنّه سريع الانفعال. يقول يونج في كتابه «Ma Vie»: «ماذا تعني لي صورة الأب؟ - إنسان متديّن، أهلٌ للثقة... عاجز وعديم الأهلية. هذه هي الإعاقة التي ابتدأت بها حياتي»[7]. ربما هذا ما دفعه، فيما بعد، إلى البحث عن تأثير الديانة المسيحية، بشكل خاص، والأيديولوجيات الشمولية بشكل عام، في شخصية الفرد واستلاب إرادته. موقف فكري توضّح في كتبه الأخيرة، حيث بيّن الخطر الذي يأتي من كل مؤسّسة روحية أو عقائدية تعتبر نفسها مالكة للحقيقة غير تاركة للفرد فرصة الاستفادة من تجربته الشخصية. أما أمّه، فهي رمز الأم التقليدية، رمز الحب والدفء والحنان. هادئة مُطَمئِنَة، قويّة البنية، تحسن إدارة الأعمال المنزلية، لكنها غالباً ما كانت تعبّر عن قلق دفين، وعن طروحات انقلابية تتناقض والمواقف الكهنوتية. لصورة الأم عنده وجهان: وجه الأم الحنون ووجه الزوجة المشكّكة في قدرات زوجها وقناعاته. كم مرة فوجئ يونج باستهزائها بما يبشر به أبوه من حب إلهي، كم مرة رآها تتململ ضجراً من التعبير عن هذا الحب في تراتيل الكهنة الرتيبة، كم مرة سمعها تردّد جملة أحسّها دون أن يدركها وهو في السادسة من عمره: «آه منك أيها الحب، آه منك أيتها السعادة الملعونة!». وهذه لم تكن مواقف عابرة؛ فعدم التفاهم بين والديه استشفّه عندما تركته أمه وحيداً مع أبيه وكان عمره ثلاث سنوات، وقالوا له إنها مريضة في المستشفى. وبحدس الطفل فهم كم كانت العلاقة متأزمة بين والديه. امرأة تريد أن تتمتّع بالبحبوحة التي تتمتّع بها الأخريات، ورجل نذر نفسه لحب المسيح وانصرف عن ملاذ الدنيا. ولم يكن بوسعه أن يعبر إلا بالمرض عن المأساة التي يعيشها وعن الحب الذي كان يبحث عنه عبثاً في عش لا يعرف الاستقرار والهدوء... وانتشرت الإيكزيما في كل جسده[8]. وهذه كانت الأزمة الأولى (أو ما يسمّيه المحطّة الأولى في حياته).

وبقي الصراع مستمراً بين أم تريد أن تؤمّن مستقبلاً مريحاً لولدها، وأب نذر نفسه للكنيسة والتفاني بحب المسيح. وما ترك أثراً عميقاً جداً لديه، صلاة الليل التي كانت تردّدها له أمه لينام:

افتح جناحيك أيّها المسيح

يا بهجة حياتي خذ «فروجك» في حضنك

وإذا ما حاول أهل الشر ابتلاعه

ناد صغار الملائكة لتبعد عنه الشياطين

وليبقَ الصغير سالماً

آمين[9].

ويقول يونج فيما بعد: «تبدو صورة الطائر الباسط جناحيه مريحة ومُطَمئنَة». ولكن في هذه الكلمات يكمن تناقض مخيف. فكلمة «فروج» تعني بلغة أهالي المنطقة الحلوى التي يجب أن يبتلعها الطفل يسوع حتى يبعد الشيطان عنه. وهكذا كان القلق يتغلغل في نسيج حياته: من سيبتلع الطفل؟ الشيطان أم الرب يسوع؟ وممَّن تريد أمه أن تحميه؟ ولم يكن بوسعه التعبير عن خوفه وقلقه إلا باللجوء اللاواعي إلى حالات من الاختناق كانت تنتابه من وقت إلى آخر ممّا كان يستوجب غالباً استدعاء الطبيب أو نقله إلى المستشفى. واشتدّت هذه الأزمات في سن السادسة ما جعله يعيش مستوحداً وغريباً عن أقرانه من الأطفال لاجئاً إلى الطبيعة يستنبط منها ألعاباً يعبّر بها عمّا في نفسه فيبني أبراجاً ثم يهدمها، أو منعزلاً في غرفته يرسم مغارة وينحت على مسطرته، رجلاً بسيطاً احتفظ طويلاً بصورته كسرٍّ خاص. هل كان يعبر بهذا عن شيء ما في داخله لا يجرؤ على الإفصاح عنه؟ أم أن الطفل الذي تارة لا يحصل على أبيه وتارة لا يجد أمّه يريد، بطريقة أو بأخرى، التعبير عن غضبه؟ أو ليس اللعب هو الطريقة المثلى التي يعبّر بها الولد عن حبه أو غضبه كما يقول Winnicott في كتابه، «اللعب والواقع».[10]، أم أن هذا ليس سوى هروب من واقع متناقض يمزّقه؟

بعد دخوله المدرسة، لجأ يونج إلى طرائق مرَضيّة أخرى كوسائل للهروب يذكر منها الإغماء الذي كان يصيبه قبل كل امتحان، إغماء لم يعرف الأطباء له سبباً. ثم سقوطه عن الجسر وهو ذاهب إلى المدرسة والذي يتساءل عنه في مذكراته: «هل هو سقوط لا إرادي أم رغبة لاواعية في الانتحار والتخلص من هذا العالم؟».

كل هذا القلق وكل هذا الخوف تقاطع مع حلم أو الأحرى مع كابوس وهو في السادسة من عمره. فقد رأى كائناً ضخماً طوله 4 أو 5 أمتار وعرضه 50 إلى 60 سم يجلس على عرش مهيب. رأسه مخروطي الشكل، بدون وجه وبعين واحدة تنظر إلى أعلى. فشلّه الخوف أمام هذا المسخ القبيح المرعب وتخيل أنه سينزل عن عرشه ويزحف نحوه.

في هذه اللحظة سمع أمّه تقول له: «لا تخف، انظر إليه جيداً، هذا هو الغول الذي يتكلمون عنه في قصص الأطفال وتردّده الأساطير... هذا الذي لا يجرؤون على الإفصاح عن رأيهم فيه. عليك أن تواجهه حتى تفهم...».

ويتابع يونج: «وكأنها كانت تقول لي: «لا تخف، فكِّر، وحاول أن تفهم... صحيح أنه يستطيع أن ينال منك ويحطّم كيانك، صحيح أنه مقلق... ولكن يمكن التوصّل إلى معرفته». وكأن هذا الحلم كان إضاءة على الطريق التي اتّبعها فيما بعد في معالجة مرضاه. إذ إنه كان يدفع المريض، الذي تبدو له أحلامه وتهيؤاته مدمّرة إلى التوقف عندها وتأملها بدقة، ثم مواجهتها مهما كانت مفزعة ومرعبة.

ومن المهم هنا لفت النظر إلى أن هذا الحلم يتقاطع مع صورة الطائر الذي يمكن أن يحمي الطفل أو يفترسه. وبقي ابن السادسة ولداً غريب الأطوار من الصعب فهم ما يفكّر فيه وما يريد. وكان الولد يكبر ويكبر معه السؤال: من هو هذا الذي يتكلمون عنه، كيف علينا أن نتصوّره؟ ماذا يقدِّم لنا؟ - الحب الذي

يبشر به أبوه والكهنة أصحابه، أم الأسى والبؤس اللذان تعانيهما أمه؟ أهو مصدر خير أم شر؟ فلا غرابة إذاً لمن يقرأ يونج أن يجد المسألة الدينية من أهم المسائل التي رافقته في جميع محطّات حياته.

وبلغ التساؤل عن الحقيقة الإلهية أوجه وهو في سن الثانية عشرة. وهنا لا بدّ من ذكر حادثتين: الحادثة الأولى تتمثّل بصدمة أصابته عندما سمع والده يتكلم عن ضائقته المالية وعن قلقه بشأن مستقبل ابنه ويقول: «أنا قلق بشأن هذا الولد الذي لا أملك شيئاً أتركه له... ماذا سيفعل لكسب عيشه؟». والحادثة الثانية تتمثّل بفانتزم مفجع هزّ كيانه. فقد تصور وهو ذاهب إلى المدرسة مشهداً لم يكن يتوقعه. شاهد العرش الإلهي الذي يعلو هذا العالم وكأنّه كتلة ضخمة من القذارات تسقط فجأة وتتحطم على سقف الكنيسة. ماذا يعني هذا الفانتزم؟ أوليس استمراراً لتساؤلات كانت تقضُّ مضجعه؟ فقد أمضى قبل ذلك ثلاث ليال لم يذق فيها طعم النوم وهو يفتش عن الجواب الذي لم يجده: أَوَليس الله هو الذي خلق آدم وحواء، أَوَلَيسَ الذي أوجد شجرة التفاح، وهو الذي ترك الشيطان يوسوس لهما ليرتكبا الخطيئة؟ أَوَلَيسَ هو الذي يضع هذه الأفكار في رأسي والتي تسيطر عليّ وتقلق راحتي، وتمنعني أنا ابن الثانية عشرة أن أذوق طعم الراحة؟ ما العلاقة بين هذا الإله الشرِس المدمّر، والرب الذي لا يكف كهنة المعبد عن إطرائه وتعظيمه؟ والأدهى من كل ذلك، أن الطفل يونج شعر براحة لم يكن يتوقعها بعد هذا المشهد، وكأنّه تخلص من عذابات الشك، وتوصّل إلى حقيقة لا جدال فيها، حقيقة فاضحة ومشوَّهة ولكن، لمن يبوح بهذا؟ وماذا سيفعل بهذه الحقيقة؟ كيف يستطيع ابن الثانية عشرة أن يواجه اهتزاز المعتقدات والتعاليم التي حاصرته منذ ولادته؟ كيف يجرؤ على التحرّر من التطلعات الكنسية؟ كيف يواجه أسئلة طالما كان أبوه عاجزاً عن الإجابة عنها؟

هذه هي الأزمة الثانية التي تفجّرت في هذه السن المبكرة والتي كانت تتمحور حول المسألة الدينية، المحطّة الثانية في تاريخ مساره الفكري. ومنذ ذلك الحين أصبح يشعر أنه يحمل مسؤولية قضيّة كبيرة. هي ليست مسألة الهرطقة في الدين أو في مفهوم الرب، وإنما هي مسألة أكبر من أن يواجهها طفل في هذه السن، مسؤولية معرفة مصدر هذه التساؤلات.

وبقي خائفاً، لا يجرؤ أن يسأل أحداً عن صور وأفكار ليست من «استنتاجه الشخصي»[11]. لم يكن أمامه في ذلك الحين إلا اللجوء إلى الطبيعة يجمع الأحجار ويبني بيوتاً وقصوراً ثم يعود فيهدمها. وهذا ما أضفى عليه لقب الولد الغريب الأطوار الذي يصعب على الآخرين فهمه.

المحيط الفكري

عندما انتقل يونج إلى الجامعة سنة 1895، كان الفيلسوف نيتشه الأستاذ الجامعي، قد أعلن «موت الله». وكانت مدينة Bâle متأثرة كلها بفيلسوفها رغم رفضها مهاجمته للمسيحية والأديان والأخلاق المعلّبة في كتابه «Le gai savoir». وتعاظم إعجاب يونج، ابن الكاهن وتلميذ الدير، بفيلسوف زرادشت الملحِد المتمرِّد، حتى أصبح يعتبره مثله الأعلى، لكن النهاية المفجعة لهذا الفيلسوف: مرض وجنون ومثالية أبعد ما تكون عن الواقعية، جعلته نموذجاً مناقضاً لما كان يسعى إليه.

أما الفيلسوف الذي استطاع أن يساعده على تفهم معاناته كطفل ومراهق وطالب جامعي، فكان شوبنهور (Schopenhauer). لقد رأى يونج أن هذا الفيلسوف قد تفهّم مأساة الإنسان، وتكلّم عن هذه المأساة وعايش اضطهاد البشرية وتجرأ على وصفها. وعبّر يونج عن موقفه هذا بقوله: «أخيراً وجدت

فيلسوفاً لديه الجرأة ليقول: «إن هذا العالم ليس أحسن العوالم، وإن نظامه ليس أتقن نظام، وإنه ليس على أحسن ما يرام». لقد تكلّم بصراحة عن عشوائية الخلق، وظلم الطبيعة[12]. أمّا الذي أخرج يونج من خضم الصراع الذي يتقاذفه فهو الفيلسوف إمانويل كانط (E. Kant) في «نقد العقل الخالص»[13]، حيث أيقن عدم قدرة الإنسان على الوصول إلى الحقائق المطلقة أو ما نسمّيه الحقائق الميتافيزيقية.

يدحض كانط كل طموح إلى إدراك الـ«Noumènes»[14] بواسطة قدراتنا العقلية المستندة إلى المنطق والاستنتاج والتي تصلح فقط للبحث في التجارب الحسية. وتأثر يونج بهذه المنهجية حتى أنه راح يدرس العمليات النفسية خارج الافتراضات الروحانية. وكان يردّد دائماً أنه يتّبع في أبحاثه النفسية الطريقة العلمية التجريبية تماماً كما في البيولوجيا والعلوم الطبيعية. وهذا ما أحدث شرخاً بينه وبين رجال الكهنوت الذين يقدّسون النفس، لأنها من روح الله. والتزام يونج بالطرائق العلمية ليس سوى «عقد اتفاق مع الشيطان» كما رأى كهنة بلدته.

ولكن هل استطاع يونج، حقيقةً، أن يقتلع ثقافته الدينية وتوجهاته الروحانية من الجذور؟ هل استطاع أن يتخلص من التأثر بالروحانيات التي عادت وتغلغلت في أبحاثه «العلمية» نفسها؟ ألم يلجأ إلى الخيميائيين مثل Paracelse وJacob Bohem وفلاسفة الطبيعة، وأخيراً إلى علماء نفس اللاوعي؟ ولا ريب أن هذا التجاذب رافقه طوال حياته وظهر جليّاً لكل من كان يزوره في بيته في Küsmacht حيث اعتزل في أواخر حياته، إذ كان يفاجئهم تمثالٌ لفولتير(Voltaire) في ساحة البيت، وقولٌ لـRotterdam محفور فوق الباب: «ناديناه أم لم نناده، الله حاضرٌ دائماً».

المحيط المهني

لننتقل إلى حياته المهنية. في كانون الأول من سنة 1900 عُيِّن يونج وهو في الخامسة والعشرين مساعداً للطبيب النفسي المشهور Bleuler في Burgholzli. في 1901 تقدّم بأطروحة الدكتوراه التي نشرها فيما بعد في كتاب ترجمه له إلى الفرنسية Roland Cohen تحت عنوان: L’énergétique Psychique أيّ الطاقوية النفسية. في 1902 انتقل إلى باريس ليتابع محاضرات لـPierre Janet طوال ثلاثة أشهر. في 1905 أصبح رئيس قسم في Burgholzli، وعمل في مختبر علم النفس المرضي ومنح لقب أستاذ مساعد (Privat-Docent). وبقي يعمل أستاذاً جامعياً ومعالجاً نفسياً حتى سنة 1913 وهي السنة المفصلية التي انشق فيها عن فرويد، والمحطة الثالثة التي عاش فيها أصعب وأعمق من كل ما مرَّ به سابقاً. وهي في الحقيقة أزمة فكر أولاً وأزمة تحويل في طريقة العلاج النفسي ثانياً. وحتى نتفهّم هذه الأزمة سنستعرض العلاقة المتميّزة التي جمعت هذين القطبين.

كان يونج يعمل مع Bleuler في فيينّا عندما التقى لأول مرّة فرويد في آذار سنة 1907. كان اللقاء حاراً حتى أنه دام 13 ساعة دون انقطاع يتداولان الأفكار بحماسة قلَّ نظيرها. ثم توثقت العلاقة بينهما، فلم يكن يمضي أسبوع على مدى 7 سنوات دون أن يبعث أحدهما رسالة إلى الآخر. وتطورت بعدئذ العلاقة من علاقة زمالة إلى علاقة أكثر حميميّة. وتحوّل المعلم (فرويد) في مخاطبته يونج من «الزميل المحترم جداً»، إلى «زميلي العزيز» ثم إلى «الزميل العزيز» ثم في 16 تشرين الأول 1908 إلى «صديقي العزيز». وراحت تأخذ الرسائل بينهما، في كثير من الأحيان، صفة العلاقة الشخصية، إذ كان كل منهما يتكلم فيها عن حياته الخاصة أو عن بعض الصعوبات التي تعترضه في عمله. مثلاً طلب

يونج من فرويد أن يفسّر له عجزه عن مساعدة Otto Gross على الشفاء من الذهان، وكان يعرض له إخفاقاته مع إحدى مريضاته Sabinaspi التي كانت تطلب منه علاقات «أكثر حميمية». وذهب فرويد بعيداً في تقديره وتمييزه ليونج حتى أنه طلب منه أن يكون له «الابن البكر» و«الوريث» و«ولي العهد». وأهم من كل هذا ما قاله في 17 كانون الثاني من السنة نفسها: «ستكون يوحنا (Josué) إذا ما كنت أنا موسى (Moïse) وستصل إلى الأرض الموعودة للطب النفسي، والتي لن أستطيع رؤيتها إلا من بُعد». ولم يتوقف فرويد عند هذا الحد، فقد دفعه، تاركاً كل مريديه الآخرين إلى الجمعية العالمية للتحليل النفسي، وأقامه رئيساً عليها – (وهو عمل ندم عليه بقية حياته). ورغم شعور فرويد بتحول يونج في بعض الأحيان عن مفاهيمه الرئيسة، فقد كان يعتبر هذا تبادلاً في الأفكار، وأن على أصحاب «القضية» أن يعتبروه إغناءً لمدرستهم ووسيلة لتوسيع مفاهيمهم ومن ثم جمهورهم.

ولم يكفّ فرويد قط عن متابعة عمله مع يونج. فذهبا معاً إلى الولايات المتحدة في أواخر صيف 1 عندما وجّهت الدعوة إليهما من قبل ستانلي هالّ (Stanley Hall) رئيس جامعة كلارك لمناسبة الذكرى العشرين لتأسيسها، وذلك من أجل إلقاء سلسلة محاضرات باللغة الألمانية. وأدّت هذه الرحلة إلى تأسيس الجمعية الأميركية للتحليل النفسي. وكانا يقضيان أيامهما معاً يحلمان بما سيحققان مستقبلياً «للقضية». وقد أثار هذا التقارب وهذا التفضيل حفيظة واحتجاج علماء التحليل النفسي الآخرين، وخصوصاً بعد تسمية فرويد ليونج رئيساً للجمعية العالمية في نورمبرغ (Nuremberg) في أيار 1910. ولم يكترث فرويد لكل ما كان يوجّه إليه من تنبيه وانتقاد، حتى أن زوجة يونج نفسها - وهي محلّلة نفسية تزوجت يونج سنة 1903 وأنجبت منه ثلاثة أولاد عندما كان يقطن في Burgholzli، ثم ولدين آخرين عندما انتقل إلى Kusnacht في 1909- وجّهت إليه تحذيراً شديداً في 6 تشرين الثاني 1911 عندما قالت له: «لماذا تفكر الآن في تسليمه السلطة بدل أن تنعم أنت بالشهرة التي تستحقها وبالنجاح الذي أحرزته، لماذا تفكر بشعور الأب... الذي يقول لنفسه: «سيكبر، أما أنا فسأشيخ؟» عليك أن تعامله كرجل. عليه أن يخطَّ حياته بنفسه». وكأنها توقعت أنه سيأتي اليوم الذي سيتنكر فيه الابن المدلّل لأبيه.

في أيلول 1913 تفجرت الأزمة الثالثة. أُعيد انتخاب يونج رئيساً للجمعية في المؤتمر الرابع في ميونيخ. وهنا بدأ ينتقد بصراحة نظرية «المعلم» ويحوّلها إلى «نظرية جزئية» من النظرية الشاملة للتحليل النفسي، مثله مثل آدلر (Adler)[15]. ففرويد يفسر كل أنواع العصاب بالجنسية الطفولية، وآدلر بالرغبة في السيطرة وتوكيد الذات. واعتبر أن التفسير الفرويدي يبقى صالحاً لتفسير النمط الطباعي (المنبسط). والتفسير الآدليري صالحاً للنمط «المنطوي». وأكثر ما كان يقلقه هو تعميم وحصر تفسير جميع الأمراض النفسية بالكبت الجنسي وتجاهل أهمية الرموز الدينية، وعدم إدراجها عاملاً أساسياً في فهم النفس الإنسانية ومعالجة المرضى[16]. ومنذ ذلك التاريخ أصبحت المراسلات بينهما رسمية باردة. ولم يتحمّل فرويد تحجيم نظريته إلى فكرة جزئية داخل النظرية العامة، ووقعت القطيعة. ولكن، لم يكن وقعها سهلاً على الاثنين معاً. وعبَّر فرويد عن هذا في كتابه «حياتي والتحليل النفسي»، و«مساهمة في تاريخ التحليل النفسي». ويكفي أن نذكر ما قاله في هذا الكتاب الأخير: «لم أكن أنتظر عرفاناً بالجميل، كما أنني لست بالحقود الذي يحفظ الضغينة». ولم يكن تأثير القطيعة بأقل وطأة منها على يونج. فقد حاول هذا أن يجد مبرّرات له كالوريث الذي يتابع نظرية معلمه والذي عليه أن يغنيها ويكملها. «عندما أنظر إلى الوراء، أستطيع أن أقول إنني الوحيد الذي يستطيع متابعة دراسة المسألتين الأساسيتين اللتين شغلتا فرويد، ألا وهما: «البقايا السلفية»، و«مسألة الجنسية»». لكنه اعترف أن الانفصال عن فرويد كان أليماً وعميقاً:

«وجدت نفسي غارقاً في عالم غريب حيث كل شيء صعب وغامض، وحيداً دون مساندة أحد. عشت باستمرار حالة من الضغط والتوتر، وكأن صخوراً هائلة تسحقني، ترافقها أصوات مثل قصف الرعد. وكان عليَّ أن أبذل جهداً كي أجتاز هذا الامتحان الصعب - كثير غيري ما كانوا استطاعوا المقاومة. ويكفي أن أذكر في هذا السياق Nietzsche وHolderlin وغيرهما. غير أنني كنت أشعر أن في داخلي قوة هائلة ستساعدني لأن أجد معنى لما أعيشه من صراع وما يراودني من فانتزمات وأحلام»[17].

وعندما اشتد الصراع، ووجد نفسه غير قادرٍ على السير قدماً في خط المعلم، تخلى عن المنصب الذي كان يتبوأه في جامعة زوريخ منذ 1905 ونادراً ما كان يحصل هذا في الوسط الجامعي. ثم قام «بتحوُّل» مهم في معالجة مرضاه إذ ركز تحليله على محاولة اكتشاف الصور والرموز التي تظهر في أحلامهم وتتابعهم في فانتزماتهم. ولم يكتف بتتبعها عند مرضاه بل حاول أن يصل إليها أيضاً من خلال تصوراته وأحلامه. وهكذا تخلى عن «التعاليم» الفرويدية الأساسية كما تخلى سابقاً عن المفاهيم العقائدية الدينية خلال أزمته الثانية. وكما عبَّر عن ضياعه في سن الثانية عشرة، راح يعبِّر عن حيرته الحاليّة بالسلوكيات القديمة نفسها. فكان يذهب كل يوم بعد الغداء وقبل وصول مرضاه، وكل مساء عندما كان يسمح له الوقت بذلك، إلى الطبيعة يجمع الأحجار والحصى من على شاطىء بحيرة زوريخ، تماماً كما كان يفعل في الماضي، ويبني عمارات لا يلبث أن يعيد ويطور أشكالها من يوم إلى يوم. وكان يتساءل عن معنى ما يقوم به: هل هو تعبير عن أساطير دينية أم عن أساطير فرويدية تتهاوى الواحدة تلو الأخرى؟ أم هو إسقاط لميل فنّي كامن عنده؟ ويتساءل: هل أنا فنان، أم عليَّ أن أصبح فناناً؟ وعندما ربط بين ما يقوم به وما يقوم به معظم مرضى الذِّهان توصّل إلى القول: «بقدر ما أترجم مشاعري بهذه الصور أتوصل إلى كثير من الراحة، وكأن اكتشاف الصور والرموز هو الطريق المؤدّي إلى الطمأنينة الذاتية»[18]. وأكّد فيما بعد أن خبرته في هذا الميدان أفادته في توجهه العلاجي، وصار أساس عمله محاولة اكتشاف الصور والرموز التابعة والمتخفية وراء المشاعر... ثم العمل على إخراجها إلى دائرة الوعي[19]. وكم أخطأ برأيه عصرنا «المتعقلن عندما أخذ يتجاهل هذه الرموز الأساسية». وهكذا أنهى التردّد، وأخذ القرار النهائي بأن تكون هذه الصور والرموز هي المادة الأساسية لأبحاثه وهدف علاجه. وأعطى اسماً لمساره الجديد، فأعلن نهجاً جديداً في علم النفس تحت عنوان «علم النفس التحليلي»، وأخذ يحدّد له مفاهيمه وطريقة العلاج المختلفة عن «التحليل النفسي» الفرويدي. وهكذا انهارت عنده الأسطورة الفرويدية كما انهارت من قبلها الأسطورة المسيحية.

أسفاره

في سنة 1925 سافر في بعثة إلى المكسيك ثم في 1925-1926 إلى إفريقيا السوداء. في هذه المرحلة من حياته، مرحلة السفر، كان يحاول أن يجد توضيحاً لحدس فلسفي عبَّر عنه بـ«أسطورته» هو، الأسطورة التي تعطي معنى لحياته ولأعماله. لاحظ أن الهنود - les Pueblos - لا يؤمنون بأنهم جزء لا يتجزأ من هذا العالم فقط، بل إن عليهم؛ حتى لا يغرق عالمهم في الظلام من جديد، أن يشاركوا في تحقيق نظامه واتباع القوانين التي تسيّره. وهذه المشاركة ليست مشاركة فكرية وإنما هي اندماج وجداني ووجودي بين الإنسان والعالم الخارجي. ثم كان سفره إلى إفريقيا السوداء مناسبة لفهم هذه «الأسطورة» الدينية. «كان لنا الحظ، أنا ورفقائي، أن نرى العالم كما في بدايته بجماله الأسطوري وبألمه العميق قبل أن تأتي النهاية... في هذا المخيم عشت أنا وأصحابي أحلى الأيام... أما أنا فقد تحرّرت قواي النفسية وتلاقت مع أصول الوجود الذي فقدنا التواصل معها. عرفت أنه يوجد في الإنسان منذ بدء البرية حاجة إلى النور

والخروج من الظلمة التي تطبق منذ الولادة على الروح»[20].

وهنا يطرح «أسطورته» بوضوح: «الحنين إلى النور ليس غير الحنين إلى الوعي والخروج من اللاوعي»[21]. ويتبعها بتوجه ميتافيزيقي روحاني يطرح من خلاله مسألة الخلق والإنسان. المسألة التي أصبحت أساس فلسفته: الإنسان حاجة ضرورية للخلق، لأنه بدون وعي الإنسان للوجود لن يكون لهذا الوجود معنى ولن يكون له هدف. وهكذا انتقل من البحث في علاقة الإنسان بذاته إلى علاقة الإنسان بالوجود.

ما الذي دفع يونج إلى مغادرة أوروبا والانتقال إلى عالم آخر؟ يقول في الفصل التاسع من سيرته الذاتية إنه كان يحاول أن يرى ويقيّم ويحكم على «الرجل الأبيض» بمكتسباته ومنجزاته وتصرفاته ومشاعره وانفعالاته... بعد المقارنة بينه وبين «الآخر». ولقد سجل بعد سفره وخصوصاً بعد أن زار جنوب تونس بعض الملاحظات. أذهلته، كما معظم الأوروبيين، العلاقات الإنسانية والقيم الأخلاقية التي يتمتع بها هذا «الآخر». وهنا يعترف أن الأوروبي لا يفهم «الآخر» ولا يحاول أن يفهمه. ولا يعترف أنه، يحاول أن يخضعه لمفاهيمه وقيمه. وينظر إليه نظرة الاستعلاء والتسلّط. ولقد أظهر ذلك في حلم يتكلم فيه عن شجار بينه وبين شاب أدكن اللون يتقدم نحوه بطريقة مهيبة، كأمير شرقي، لكن انتهى الصراع بينهما بانتصار يونج وخذل الأمير. يتبع هذا الشجار لقاء في قاعة مقبّبة بيضاء... وعلى الأرض «يرقد» كتاب مفتوح بحروف سوداء وخط جميل... لم تكن الكتابة عربية بل أشبه ما تكون باللغة الكردستانية الشرقية. «ورغم أني لم أفهم المضمون، شعرت أن هذا « كتابي». وكنت أطلب من هذا الشاب أن يقرأ في « كتابي». ولما انتفض رافضاً، وضعت يدي على كتفيه وأجبرته بطريقة فيها كثير من الحنان الأبوي أن يعود ويجلس ويقرأ الكتاب. لأنني كنت أعتقد أن هذا ما يجب أن يحصل. وانتهى الأمر باستسلامه»[22]. وهكذا ابتدأت تهتز أسطورة الرجل الأبيض. وهذه هي المحطّة الرابعة في حياة يونج.

قبول منصب رئيس الجمعية الطبية للتحليل النفسي

مع تنامي النازية الألمانية بين 1920-1930 ابتدأ يشعر بالخطر الداهم من هذا التيار المتصاعد. في نيسان 1933 فرض النازيون على جميع المؤسسات المهنية، ومنها العلاجية والتحليلية الانتساب إلى النازية. فاستقال رئيس الجمعية الطبية للتحليل والعلاج النفسي. عندئذ طلب منه الأطباء والمعالجون الألمان بإلحاح شديد ترؤس الجمعية التي كان عضواً فيها منذ 1928 ونائب رئيس الجمعية والمجلة منذ 1930. فقبل المنصب رغم تصريحه العلني أنه كان يعيش صراعاً بين قناعاته بعدم الالتحاق بنظام شمولي وديكتاتوري وتلبية رغبة زملائه الألمان وقلقه حيال الفكر والبحث العلاجي. ولم يلبث أن ربط قبوله ببعض الاحتياطات: نقل مقر الجمعية إلى زوريخ، وفتح مجال الانتساب إلى الجمعية لجميع الجنسيات. وهكذا استطاع الالتفاف على التحاقه بالنازية، وإغلاق الأبواق ضدّه. وكان لا يتوانى في طرح السؤال: هل علينا أن نقطع التواصل مع كل نظام سياسي لا نؤمن به؟ هل علينا أن نقطع كل علاقة ثقافية وعلمية وشخصية مع البلد الذي يرزح تحت الاستبدادية؟ وتحوّل السؤال إلى قضية: علاقة الفرد بالمجتمع. وهنا المحطّة الخامسة في تفكيره.

في 1934 في كتابه الذي يعرض فيه المشاكل النفسية التي تهدّد إنسان العصر، حذّر من تأثير المجتمع في الفرد وتأثير الفرد في المجتمع. فهو يرى أنه من الممكن، في أي وقت من الأوقات أن تُصاب

«مجموعة من الناس بجنون يدفعنا إلى حرب عالمية جديدة، أو إلى ثورة ساحقة. إنسان اليوم، ليس معرّضاً لوحوش ضارية ولزلازل مدمّرة أو لطوافٍ هادر بقدر ما هو معرّض لاجتياح الجماهير الغوغائية التي تسيّرها قوى نفسية بدائية[23]»... وقد تفرز هذه الجماهير الشواشية زعيماً له صفة «الفوهرر» تحوّله إلى أقنوم مقدّس، فيقع دون أن يدري ضحية ما يصيبه من تضخم في الشخصية ويحوّل الحكم إلى استبدادية فردية. والتاريخ يقدّم لنا الكثير من هذه النماذج. وكان قد نبّه فيما قبل في أطروحته التي نشرت في كتابه «الإنسان في البحث عن روحه»[24]، إلى موقف الفرد أمام تحرّك الجماهير حتى أنه قال سنة 1926، من إذاعة برلين، عندما كان يتكلم عن المسؤولية الأخلاقية لكل مسؤول عندما يثير لاوعي الجماهير: «لن تربح حركة سياسية أو اجتماعية من هذه الجموع الموالية والمخدَّرة». وهو كان قد كتب بحثاً مستفاضاً في هذا الموضوع في كتابه «الأشكال المختلفة لمأساة العصر»[25]، انتقد فيه بقسوة الاندفاع النازي البربري الذي ترجع أصوله إلى أوائل التاريخي الجرماني، وخصوصاً في الفصل الذي يتكلّم فيه عن آلهة الحرب Wottan وكأنه صاحب رؤية في نظريته: «في تاريخ الشعوب، توجد قوى وصور لحياة قديمة يوقظها البعض، فتعود بصورتها البدائية الشرسة التي نعتقد أن الحضارة قد ألغتها، وهذا التحليل العميق لتأثّرالفرد بالجماعة وخطرها على مسار الشعوب أصبح عند هذا الفيلسوف القضية الجديدة التي شغلته. حتى قيل إنّ كتاب «حاضر ومستقبل» الذي بحث في هذه العلاقة، والذي نحن بصدد تقديمه، كان وكأنه «الوصية».

الفصل الأول

صعوبة التصدّي

لتنامي الاستبداد الجماعي

«يتعرّض العالم اليوم لاجتياح الجماهير الغوغائية التي تسيّرها قوى بدائيّة تفرز زعيماً له صفة الأقنوم المقدّس لا يلبث أن يتحوّل معه الحكم إلى استبداديّة فرديّة».

يونج

المنظمات الجماهيرية مهما كان لونها تهدّد الإنسان الفرد المنتمي إليها في وعيه لذاته ولفرادته، وتحوّله إلى كائن تابع يستمد فكره ووجوده منها ويرهن حريته وطموحاته لإرادتها.

قلق الإنسان المعاصر من التسلّط الجماعي[26]

يرى يونج أن أسباباً كثيرة أحدثت فجوة في عمق الإنسان المعاصر. منها ما هو قديم قدم الإنسان، ومنها ما هو من صنع إنسان الحداثة. فمنذ الأزل والقلق يستحوذ على عقول البشر. والحقيقة أن له ما يبرره إذ إن عوامل كثيرة تتحكم في مصائرنا. فنحن نتوجس دائماً من الكوارث الطبيعية التي لا حول ولا قوة لنا حيالها والتي دمَّرت ودثرت كثيراً من المدن والحضارات. ونحن لا نزال نتهيب الحروب العبثية التي لم تكن أقل ضراوة من سخط الطبيعة، والتي بواسطتها أطاح الإنسان الكثير مما تباهى به من إنجازات وبما ترنم به من قيم ومبادىء. ويسأل يونج: «ماذا فعلت الانقلابات السياسية والاقتصادية بمستقبل المجتمعات؟ أفلم تؤدّ إلى تعميم الفقر والعوز وما يتبع ذلك من فوضى وتفكك. وماذا يعني هذا الصدع الذي يجسِّده الستار الحديدي[27] والذي يشطر العالم شطرين؟ وماذا سيحلّ بحضارتنا وبالإنسان وبكينونتنا، بالوضع البشري، بماهيتنا، إذا ما أخذت تتفجّر قنابل الهيدروجين أو إذا ما أطبق نظام الدولانية[28] بظلامه على مجتمعاتنا وعاد بنا إلى القحط الروحي والأخلاقي؟»

لم يتوقف يونج أمام الأسباب الخارجية التي تغذي القلق فينا، وإنما ذكَّرنا بما يرافقها من توقعات ورؤى وأوهام حول ما يقال عن قرب القيامة. ونذكر في هذا السياق الرعب الذي سيطر على الناس في «عصر أوغستينوس[29] في مطلع العهد المسيحي، في تحسّبه من نهاية العالم، والتحوّلات التي حصلت داخل الفكر الغربي مشيرة إلى انتهاء الألفية المسيحية الأولى. و نحن اليوم، مع الألفية الثانية، نعيش مرحلة توحي لنا برؤى وتوقعات تهدّد بتدمير شامل». ولا تزال الأديان تذكرنا بقرب النهاية كما نقرأ في كتاب: الرؤيا - ذروتها قريبة.

كل هذه الأسباب أحدثت فجوة من القلق في عمق إنسان العصر. لكن يونج يحاول أن يثير فينا قلقاً من نوع آخر، صحّي ومفيد يجلب وراءه صدمة الإفاقة واليقظة من الغفلة ويتطلّب النظر في أمور عدّة تتعلّق بأكثر الموضوعات مساً بأهمية الفرد وقيمته ألا وهي خطر المنظمات الجماهيرية أكانت سياسية أم حزبية أم مذهبية إلخ...

المنظمات الجماهيرية وخطرها على معرفة الذات

صحيح أن يونج لم يتطرّق كثيراً في أبحاثه، وهو العالم والطبيب النفساني، إلى الواقع السياسي، لكنه لم يستطع الامتناع عن الاعتراف بحقيقة تداخل ما هو سياسي وما هو اجتماعي وما هو اقتصادي. ولهذا نجد الإنسان الاجتماعي، بشكل خاص، موجوداً ضمناً في أعماله فهو يرى أنه مهما كان النظام، رأسمالياً أو اشتراكياً، تلجأ حكوماته إلى تعبئة الشعب حول أيديولوجيا معينة وتحوّله إلى مجموعات منظمة تنشر مناخاً نفسياً يمتد إلى عمق الأفراد ويوجّه العلاقات المتبادلة في ما بينها.

ثمّة مبدأ من المبادىء الهامة في علم النفس الاجتماعي، هو أن أيّة جماعة متراصة لا يمكن اعتبارها مجرد مجموع الأشخاص الذين يشكلونها، وإنما تُعتبر موقفاً جماعياً يتّسم بمناخ عام. الإنسان الموجود في أيّة فئة من الناس، كبيرة كانت أو صغيرة، يتصرف بطريقة مغايرة تماماً عمّا يقوم به لو كان وحيداً منفرداً. وقد لا يظهر الفرد في حياته اليومية خرقاً أو مخالفة لقواعد السلوك المتبعة في المجتمع ولا تنصلاً من واجباته ومسؤولياته، لكن هذا لا يعني أن هذا الإنسان مصقول فكرياً ويتصرَّف وفقاً لقناعاته الشخصية. فقد يكون هذا مجرد عادة مألوفة للنظام. وعدم المشاركة في أي نوع من أنواع المخالفات، قد يكون مجرد رغبة في الانسجام والتوافق مع المحيط. وقد ينتج هذا، في بعض الأحيان، من الخوف من العقاب أو العزل. ونعتبر عموماً أن شخصية الإنسان تظهر في الظروف العادية والهادئة نسبياً على غير حقيقتها الكامنة لأن سلوك الإنسان يتغير في المواقف الحادة.

لكن عندما ينخرط الفرد داخل المنظمات الجماهيرية، لا يمكننا أن نعتمد على ثقافته وعلى الجانب العقلي من شخصيته، بل علينا أن نأخذ في الاعتبار الجانب الانفعالي. لأن الشعلة الحماسية التي تثيرها الجماهير، لا تتوجّه إلى عقول الأفراد وإنّما تحاول مسّ عواطفهم. والجانب العاطفي معقّد، ويشتمل على عناصر متنوعة ومختلفة. فهناك العواطف الثابتة والدائمة كحبّ الوطن والمتعلّق بالأسرة وبالأصدقاء وبحب العمل. وهناك الأنواع المختلفة والمتقلبة من الانفعالات التي تسبّبها الظروف والمواقف المعينة: كالفرح والابتهاج والحماسة والمتعة والحزن والغضب والجزع... وثمة حالات انفعالية ناتجة من المزاج كالمزاج الحسن والسيّئ أو من الحالة المعنوية المرتفعة والمنخفضة أو المنهارة أو النشيطة أو الذابلة إلخ... وهذا المزاج يتعرّض لتحوّلات وتغيّرات خلال علاقات الإنسان بالبيئة المحيطة وبالناس الآخرين. ويتأثّر الجانب الانفعالي بطموحات الإنسان ورغباته وميوله. ومن الخطأ أن نعتبر أن الاستجابات الانفعالية هي مجرد رد فعل لأنها كثيراً ما تكون مرتبطة بانطباعات عميقة ومديدة.

من جهة أخرى يرتبط الجانب الانفعالي والاستجابة الجماهيرية بحاجات ذات طابع آني، مرحلي، تقلق الناس في هذه اللحظة بالذات وتجذب اهتمامهم كالأحداث المحلية والدولية، والأحداث المرتبطة بالاهتمامات المهنية والأخلاقية والدينية وما يشبه ذلك. كل هذا يُحدِث في داخل الفرد استعداداً نفسياً للانخراط في المنظمات التي ترفع شعارات مؤاتية. إثارة الجانب الانفعالي يضعف الموقف العقلاني المنطقي ويصبح مصدراً للهيجان والاضطراب أو مصدراً للغوغائية.

ويلاحظ يونج أنه في داخل المنظمات الجماعية تتحرك أقليات تخريبية تعمل متخفية في الظلام. وهي عناصر لا اجتماعية تستسيغ الأجواء الصاخبة وتنشط فيها كالسمك الذي لا ينشط إلا في الماء. ولا غرابة في ذلك فقد اعتاد هؤلاء الناس من خلال تجاربهم الذاتية التعايش مع حالات كهذه والتعبير عنها بالطريقة نفسها التي تعبّر عنها الجماهير الهائجة. أما في الحالات العادية فهي تعيش حياة مقبولة وملائمة تماماً لما ينبغي طوال الوقت الذي تسوده معايير العقل ويعمه النظام. ولا يحسبنّ أحد أن هذه العناصر ليست سوى استثناءات نادرة، وأننا لا نجدها إلا في السجون والمصحّات النفسية. يقول يونج: «حسب ما أملك من خبرة، أعتبر أنه في مقابل كل مريض معلن، هناك أقله عشر حالات من جنون كامن. وإن بقي جنون هؤلاء الناس كامناً لم يتفجّر رغم ما يظهرون من سواء، فهذا لا يعني أن سلوكياتهم ومفاهيمهم ونفوذهم الاجتماعي قد خرجت كلها عن سيطرة المؤثّرات اللاواعية المَرَضيّة والمنحرفة التي تقبع في داخلهم. ولأسباب جد واضحة، لا يوجد إحصاء طبي بوسعه أن يفيدنا عن نسبة الناس الذين يحملون ذهاناً

كامناً ومهما كثر عددهم، حتى لو كان يوازي عشرة أضعاف نزلاء السجون والمصحات، ستبقى النسبة ضئيلة بالنسبة إلى المجموع العام»[30]. غير أن قلّة العدد لا تعادل حجم الأذى الذي يمكن أن تتسبّب به هذه الجماعات. فقد تتناغم أوهامها التي تتغذى بأحقاد تعصبية مع الهذيان الجماعي وتجد فيه روافد خصبة. ويرى يونج «أن هذه المجموعات الغوغائية تحرّك الدوافع والأحقاد والرغبات التي تكمن في اللاوعي عند أفضل الأسوياء الذين يتخفون تحت ستار التعقل والقبول والاستسلام لرغد العيش»[31]. لذلك هي تحتلّ مصدر عدوى جد خطيرة خصوصاً أن الإنسان المعروف بالسوي لا يملك إلا معرفة محدودة لذاته وهنا أيضاً يكمن الخطر. ثم إن «صفة المشاركة» في المزاج والعواطف والرغبات والانفعالات التي تجتاح الجماهير، تجعل الفرد سهل التأثر بكل ما تحمله الجموع. وعلى الرغم من أن ناقلي جرثومة الاختلال الكامن لا يمثلون إلا نسبة ضئيلة، فهذا لا يعني أن العدوى لا تنتشر بسرعة خصوصاً بين الذين يعانون مشاعر مماثلة. زد على ذلك أن الإثارة العاطفية قد تصل، في كثير من المواقف، إلى حالة من الانجذاب تظهر في ردّ الفعل الآلي من ضحك أو صرخات الإعجاب أو الاستنكار الجماعي أو الهتاف المؤيد أو المعادي... أو في أعمال الشغب والتخريب.

العدوى الجماعية في حالة الانفعالات وإطلاق الشعائر معروفة منذ القدم، وهي منذ عهد خطباء الإغريق والرومان تشكّل مزية من المزايا الهامة الرئيسة للجمهور. والأخطر من كل هذا أن كل فرد من المجموعة يعتقد أنه شريك فاعل ومباشر في الحدث، فيستجيب لنداءات الزعامات والغوغائيين بحساسية كبيرة. وهذا ما يؤثر في البنية الإدراكية والسلوكية وفي استقلالية وحكمة أفراد المجموعة.

ويرى يونج أن: «في مواقف كهذه لن يكتب النجاح لحوار مبني على العقل»:

1- إلا إذا لم يتعد سقف الانفعال الخطوط الحمر. لأنه حالما تصل السخونة العاطفية إلى هذه الحدود، تصبح إمكانيات العقل شبه معدومة، وتحلّ محلها الشعارات والرغبات الوهمية والضبابية، ما يعني أن العقل قد تراجع تاركاً المجال لنوع من الاجتياح الجماهيري الذي ينتشر كما لو كان وباءً نفسياً.

2- لأن فلسفتنا الإنسانية وقوانين حقوق الإنسان التي تؤكّد حرية التعبير والتجمع والتظاهر، لن تسمح بالتعرض لهذه المجموعات ومنع انتشار أفكارها الهدامة.

3- لأن الفئات المتنَوِّرة التي تتمتّع بالتعقل والاتّزان، إذا ما وُجِدَت، والتي تستطيع أن تخفّف من هذا الاجتياح، تبقى غير كافية للقيام بإعادة الأجواء الملائمة، وعلينا أن لا نبالغ في أهميتها فهي تتغير من بلد إلى بلد، حسب المزاج القومي، ومن منطقة إلى أخرى، حسب مناهج التربية والتعليم، وفوق هذا لن تستطيع أن تنأى بنفسها عن الاهتزازات الحادة الناتجة من التقلبات السياسية. وحسب «تقديرات متفائلة، مستندةً إلى ما ترصده الاستفتاءات الانتخابية، تشمل هذه الفئة 60% من الناخبين. غير أن هناك تقديراً أكثر تشاؤماً، ربما له ما يبرره، ولا يمكن استبعاده من غير تدقيق: وهو أن قدرات المنطق والفكر النقدي ليست من الصفات العامة لدى جميع الناس. وحتى عندما توجد، فإنها تظهر متقلبة وغير ثابتة، وتتغير إجمالاً مع السياسة العامة ومع أهمية المجموعات القيادية».

4- لأن الجماعات الهدّامة، لمجرد أن تلمس بعض الضعف لدى الدولة المبنية على القانون، تسرع لتفرض ديكتاتوريتها العقائدية التعسفية على مجموع الشعب الذي لن يصمد طويلاً أمام حصارها بما بقي عنده من تعقّل وتفهّم وتبصّر.

وهكذا فمنذ اللحظة التي يعلق فيها الفرد داخل الجماعة، يضيع فيها كفرد، ولا يبقى من فرادته غير بقايا أثر. وكلّما ازداد عدد الجماعة انخفضت قيمته وشعر بصغره وتفاهته، وكلّما سحقه هذا الشعور، أصبح منقاداً للاستعباد. ومن الصعب إثبات العكس. فماذا تعني الأهمية الكبيرة التي يوليها الإنسان لشخصه أو لأفراد عائلته أو لمن يقَدِّر من بعض أصدقائه، سوى التعبير عن مشاعر ذاتية لا قيمة لها؟ ما أهمية عدد قليل من الأشخاص مقابل عشرة آلاف أو مئة ألف أو مليون؟ وما قيمة فكر أو عقيدة أو شعار خارج الأعداد الكبيرة؟ حتى الوهم، مع الكثرة، يصبح حقيقة، وحتى الخطأ يصبح صواباً. يقول يونج: «يذكرني هذا بالنكتة التالية: وجدت نفسي مرةً مع صديق في حالة تأمل وسط جمهور مزدحم يفوق العشرة آلاف، وإذا به يتوجه فجأة نحوي ويقول: الحجّة الدامغة ضد صحّة الخلود هي أنهم كلهم يتوقون ويطمحون إلى الخلود».

كل هذه الأخطار، التي يوردها يونج والمتأتية ممّا يسمّيه اليوم المنظمات الجماهيرية، تعود إلى التراجع الذي يحصل في وعي الذات داخل الجماهير. «خصوصاً أن الإنسان المعروف بالسوي لا يملك، في الواقع، إلا معرفة محدودة لذاته».

الذات في مفهوم يونج[32]

ما نسميه عادة «وعي الذات» ليس إلا معرفة ضئيلة لما يحصل في الذات. والمفارقة أن هذه المعرفة، في بُعدها، وفي ذروتها، لا علاقة لها بموضوعها (أي النفس) بقدر ما لها علاقة بالعوامل الاجتماعية والأفكار السائدة: فمن جهة، نصطدم، بتعليلات تأكيدية من قبل أكثرنا، كالقول: هذا لا يوجد أو لا يحصل «عندنا»، و«عندنا» يعني في «عائلتنا» أو في محيطنا القريب أو البعيد. ومن جهة أخرى، نتصور صفات لا وجود لها فينا. والنتيجة لهذين الموقفين المتناقضين: الرفض المتعالي لما يمليه علينا محيطٌ غير محيطنا، أو الادعاءات الخادعة بوجود صفاتٍ وهمية فينا. وهذه حالةٌ ضبابية لا تؤدّي إلا إلى خلط الأوراق وطمس الحقيقة.

علينا فوق هذا، أن نأخذ في الحسبان هذا اللاوعي الذي يحتل مكاناً شاسعاً في النفس بعيداً عن نقد ومراقبة الوعي، ما يجعلنا معرضين، دون أية حماية، وأكثر مما نتصور، لكل أنواع العدوى النفسية. وبديهي أننا لا نستطيع مقاومة خطر نجهله، وبالتالي كيف سننجو من العدوى النفسية التي نتعرض لها إذا لم نحاول وعيها، وإذا لم نبذل الجهد في تحديد الفيروس الذي تحمله، وأين ومتى وكيف سيحاصرنا؟

طرائق معرفة الذات

1- يقول يونج: «علينا أن نعترف أن أقل الوسائل فائدة في هذا الموضوع هو اللجوء إلى نظرية عامة». ذلك أن التعرف إلى الذات يتطلب منا أن ندرك وأن نُقِرَّ بوجود معطيات فردية، يعني معطيات مختلفة إلى ما لا نهاية. فكلما ادَّعت نظرية ما، أن لها قيمة شمولية، أصبحت غير قادرة أن تعطي الحقيقة الفردية حقها.

2- لا يمكن أن تبنى معرفة الفرد على نظرية إحصائية تعبر عن معدل صوري تلغي به كل الاستثناءات من الأعلى إلى الأدنى، لتُقيم مكان «الحقيقة الفردية» معدَّلاً وسطياً تجريدياً. ونحن لا نرفض أهمية القيمة الوسطية حتى لو لم يكن بإمكانها أن تُترجم بوجود حسيّ؛ ففي داخل النظرية الإحصائية يوجد

معطى أساسي لا يمكن الاعتراض عليه، لكن الاستثناءات التي هي أيضاً معطيات حقيقية تبقى مغفلة في النتائج الإحصائية النهائية، لأنها تتعادل بالتبادل. مثلاً، إذا حاولتُ أن أحدّد وزن الحجر في مقلع حجارة، ووجدت بعملية إحصائية، أن المعدل الوسطي لوزن الحجر الواحد 145 غراماً فهذا لا يدلني إلا من بعيد، على وزن كل حجر في هذا المقلع. ويخطئ من يعتقد، من منطلق النتيجة الإحصائية، أنه في أول قبضة من هذه الحجارة، سيجد حجراً بوزن 145 غراماً، وربما مهما فتّش لن يجد حجراً واحداً بهذا الوزن.

تستطيع الطريقة الإحصائية أن تقدم لنا، بالتأكيد، المعدَّل الأمثل لبعض الوقائع، لكنها تبقى عاجزة عن نقل حقيقة الواقع الحسي. فهي قادرة أن تعطي صورة لا جدال فيها لهذا الواقع، ولكنها أيضاً تستطيع أن تشوّه الحقيقة الفعلية لدرجة أنها ربما تأخذنا إلى المعنى المعاكس. هذه هي حالة النظريات المبنية على الإحصاء، لأن الوقائع الحقيقية تتميز خصوصاً «بفرادتها». وإذا ما دفعنا الأمور إلى أقصى الحدود، نستطيع عندئذٍ القول إن الصورة الحقيقية للواقع تتألف من استثناءات، وإن الاختلاف يبقى الصفة الغالبة له.

لا يجب أن تغيب عنا هذه الملاحظات عندما نريد أن نستحضر نظرية عامة تدلّنا على طريق معرفة الذات. لأن الفرضيات النظرية العامة لا يمكنها أن تساعد في هذا المضمار. فالإنسان الفرد، لا يكون فرداً إلا بما فيه من استثناء واختلاف عن المجموع، وبالتالي لا يمكن أن تُبنى «فرادته» على التطابق مع قاعدة عامة وثابتة، وإنما على ما فيه من تماسك ذاتي خاص[33]. ومن غير المقبول اعتباره وحدة تكرارية يمكن استبدالها بوحدات أخرى داخل المجتمع، فهو في نهاية المطاف تفصيل مختلف وفريد، لا يمكن مقاربته، لا بالتشبيه، ولا بالتصنيف. لكن الواقع يفرض علينا كي نفهمه، وهذا ممكن، أن نتعامل معه كوحدة إحصائية مشابهة لوحدات أخرى، وإلا لن يكون بمقدورنا تكوين فكرة عامة عنه، لولاها لما كان هناك «علم الإنسان» بمفهومه العام «l'Anthropolgie»، ولما كان هناك «علم النفس العام» «la psychologie générale». لكن مع الأسف علم النفس العام يدرس صورة مجردة وفكرة عامة لإنسان مبتور فقد كل ما يميزه من صفات خاصة تمثّل أهم ما فيه. لذا، إن أردت أن «أفهم» الإنسان الفرد، عليَّ أن أترك جانباً كل معرفة علمية تتمحور حول المفهوم العام للإنسان العام، وكل نظرية عامة، حتى أستطيع قدر الإمكان، دون أفكار مسبقة، أن أقوم بمقاربة جديدة له. ولكن إذا كان من غير الممكن مقاربة «فهم الفرد» من غير «عقل حرّ ومنفتح» وغير مثقل بالمفاهيم القَبْلية، فهذا لا يعني أن معرفة الإنسان ليست بحاجة للاستعانة بكل علم ممكن أو ما يمكن أن نتصوره عن الإنسان.

إذن عندما يتعلق الأمرُ «بفهم» الفرد الذي أواجهه، أو بمعرفة ذاتي، عليَّ في كلتا الحالتين، أن أترك ورائي كل الفرضيات النظرية، مع علمي أنني سأكون، عند الاقتضاء، على هامش المعرفة العلمية الموضوعية. ولا يخفى على أحد أن المعرفة العلمية تتمتع، ليس بالتقدير فقط، وإنما أيضاً بنصيب وافر من الإعجاب العام، وتمثّل، فضلاً عن ذلك، السلطة الوحيدة للعقل. وبناءً عليه، أصبح العمل على تفهم الفرد عبر رغباته الخاصة، دون إدخالها في أطر العلم العام، جريمة تمس جلالة العلم. فليس سهلاً أن يتخلى العقل عن العلم. وتماشياً مع مسؤوليته، لن يتخلى عن الفكر العلمي، والموقف العلمي، دون إجراء آخر. وغالباً ما يحصل هذا عندما يكون العالم طبيباً نفسانياً. إذ عليه أن يختار بين أن يضع مريضه في خانة علمية معينة، وبين واجب تفهمه له كإنسان فرد. وفي هذه الحالة، يجد نفسه ممزقاً بين واجبين متناقضين يرفض أحدهما الآخر، ألا وهما: المعرفة العلمية الموضوعية[34] من جهة، والتفهم الإنساني بالمشاركة الوجدانية، من جهة أخرى. ومن الصعب إيجاد حلّ لهذا الصراع باتباع ما يقال على طريقة: «اختر الأول

أو اختر الثاني». أما العقل فلديه القدرة على تخطي، ولو بجهدٍ، هذه الصعوبة، وذلك بأن يتابع عمله على خطين: «اختر الأول، ولا تستخف بالآخر».

«لا تعطي المعرفة العلمية، مبدئياً، أية قيمة للمعرفة الناتجة من «الفهم» بالملامسة الوجدانية، والعكس بالعكس. لذلك من يعمل بالتوازي على هاتين الصورتين وعلى هذين النمطين لا بد وأن يجد نفسه مهدّداً بالوقوع في التناقض. ولنتأمل بعمق في هذين الموقفين: في الفكر العلمي، الفرد لا يعني سوى وحدة تكرارية لنُسَخ متشابهة، لا حصر لها، يشار إليها بحرف أو برقم، بينما يبقى الإنسان الفرد هو الموضوع المتميز في المقاربة الوجدانية التي تتراجع فيها كل القواعد التي يتمسك بها رجل العلم. وهذا التناقض هو لبّ مشكلة الطبيب النفساني. فبعد أن تسلح هذا العالم من رأسه إلى أخمص قدميه بالحقائق الإحصائية، إذا به يجد نفسه فجأة يواجه مهمة «العناية» بمريض فرد، مهمة تتطلب منه، خصوصاً، في حالة الآلام النفسية «تفهماً خاصاً». وكلّما كان العلاج بيانياً انطلقت الدفاعات المشروعة لدى المريض وأصبح الشفاء مهدّداً بالفشل. ولهذا يجد المعالج نفسه، رغب في ذلك أم لم يرغب، مجبراً أن يأخذ في الاعتبار خصوصية مريضه التي عليه أن ينطلق منها لاختيار طرائقه العلاجية. زد على ذلك، أن الطب الحديث قد أصبح يدرك أن مهمته ليست في معالجة المرض الذي يضرب كل الناس على السواء، وإنما في معالجة الإنسان المريض.

وبهذا يكون الطب حالة خاصة داخل الإشكالية العامة للثقافة والحضارة. فالثقافة العلمية تجتاح المجتمع الإنساني وتبنى أساساً على حقائق إحصائية، وعلى معلومات مجرّدة، وبالتالي فهي تنقل لنا «فكرة عامة لموجودات عقلية بعيدة عن الواقع الحسي، وتسقط من حسابها أية قيمة حقيقية للحالة الفردية دافعة إياها إلى مستوى الظاهرة الجانبية»؛ بينما يبقى الفرد الذي لا يمكن تحويله إلى مفهوم عام هو وحده من يعبّر عن الحقيقة. أي إنه هو الذي يمثّل الإنسان الحقيقي وليس ذلك الكائن الذي يشار إليه في علم النفس العام بما يسمّى الإنسان السوي، الإنسان النموذج، الذي لا يعني سوى فكرة مجرّدة تصلح لتكون أساساً للصيغ العلمية. وتشدّد العلوم الطبيعية على تقديم نتائجها في صيغ لا يُلحظ مكان لمشاركة الإنسان فيها، وكأن العمل البحثي يمكن أن يحصل دون أي تأثير للعامل الذاتي. (ونستثني في هذا المجال الفيزياء الحديثة إذ تؤكد أنه في بعض الظروف يبقى الموضوع الملاحَظ متعلقاً بشخص الملاحِظ). ومن هذه الزاوية بالذات تسوّق العلوم الطبيعية صورة للعالم، أُلغِيت منها العوامل النفسية الإنسانية، وهذا ما يتناقض مع العلوم الإنسانية.

النظريات والمفاهيم العامة لا تلحظ مكاناً للإنسان الفرد داخل المفهوم العام للدولة

تحت تأثير الأفكار السائدة والظروف العلمية، لا يفقد العامل الذاتي وحده أهميته، ولكن الحدث نفسه والمعيش الشخصي يفقدان أيضاً مكانتهما ويهتز ويتشوه معناهما، وذلك بتحويلهما إلى نسبة من نسب المعدل الوسطي الإحصائي. وهكذا أُلغيَ الكائن الفرد وأخذت تبرز فجأةً منظمات ترمز في عناوينها إلى المفهوم العام للدولة، مجسّدة بذلك قاعدة الحقيقة السياسية. وبالنتيجة حلَّ مفهوم «المصلحة العامة» وفكرة الازدهار العام وتحسين مستوى المعيشة محل المسؤولية الأخلاقية، ومحل التمايز الأخلاقي والروحي للفرد. وفي هذا المنظور ينتقل هدف الحياة الشخصية ومعناها (التي يجب أن نصر على أنها الحياة الحقيقية الوحيدة) إلى مفهوم تجريدي، مفهوم «المصلحة العامة» الذي يُفرض على الإنسان من الخارج، حتى

يصل في النهاية إلى استقطاب كل الحياة.

ويتابع يونج: «يجد الفرد نفسه شيئاً فشيئاً، ممنوعاً من اختيار سلوكه، وقراراته الأخلاقية ومسؤولية حياته لأنه في المقابل، قد أصبح كوحدة اجتماعية، محكوماً، مسيّساً يتلقى الغذاء واللباس والثقافة، يقيم في وحدات سكنية متشابهة ومريحة ويتسلى حسب مناهج جاهزة». ويبلغ هذا أوجه عندما تصبح رفاهية المنظمات الجماهيرية ورضاها هي المعيار الأمثل. وأصحاب السلطة أنفسهم يؤلفون وحدات جماعية لا تتميز عن الجماعات الأخرى إلا بكونها فقط من أصحاب الاختصاص في عقيدة الدولة، وتُخرج من حسابها كل أصحاب الرأي. وترى أن إبعادهم ليس بذي أهمية، وحتى أنه مستحب، لأن ما يشغلها هو البحث فقط عن هؤلاء الاختصاصيين، الذين لا يصلحون لشيء خارج اختصاصهم، ولأن القرار في نهاية الأمر، عليه أن يكون في خدمة المصلحة العليا، وخصوصاً بما يجب أن يُدرَس ويُلَقن.

أما عقيدة الدولة التي تمتلك ظاهرياً كل السلطات، فتصبح خاضعة فعلياً باسم المصلحة العامة، لأصحاب المراكز الرفيعة الذين يمسكون بكل السلطات. وكل من يصل إلى هذه المراكز بالانتخاب أو بطرائق تعسفية، لا يجد فوقه سلطة تلزمه لأنه يجسد المصلحة العليا. فيستطيع في إطار الصلاحيات التي أُعطيت له، أن يتصرف على هواه وتبعاً لرغباته. وهنا نستطيع أن نورد ما قاله لويس الرابع عشر مشيراً إلى صاحب النفوذ: «الدولة هي أنا». لكن يبقى لويس الرابع عشر من الأفراد القليلين الذين يستطيعون استخدام فرادتهم مع الاحتفاظ بقدرتهم على التمييز بينها وبين المصلحة العليا. وبالطبع ليس هذا ما يحصل عموماً. فالسياسيون هم في معظم الأحيان عبيد أوهامهم وأطماعهم الخاصة. ولهذا تنخر شهوة السلطة جسم الدولة التعسّفية ويتنامى الحسد وشهوة الحكم فيها من أعلى إلى أدنى. وبما أن كل أحادية من هذا النوع تحرك في المقابل ميولاً تخريبية لا واعية، وبما أن الاستعباد يترابط مع التمرّد ومن الصعب فصل الواحد عن الآخر، سينشط الجمهور ذو الصفة الغوغائية الشواشية، ويحاول أن يعوّض عن فوضويته تلقائياً بخلق زعيم له صفة «الفوهرر»، هذا الزعيم الذي يقع دون أن يدري، ضحية ما يصيبه من تضخم في الشخصية؛ والتاريخ يقدّم لنا الكثير من هذه النماذج[35].

وبعيداً من التجمّعات الجماهيرية التي، في كل الأحوال، سيضيع الفرد داخلها، يتبين لنا أن «العقلانية» التي تسيطر على الفكر العلمي هي أيضاً من العوامل الأساسية التي تجعل الأفراد يتجمّعون ليكونوا جمهوراً متلاحماً. العقلانية العلمية أيضاً تُفقِد الحياة الفردية أسسها واعتبارها وشرعيتها. ذلك أن الإنسان في منظورها وحدة من الوحدات الاجتماعية المتشابهة التي تصبح في نهاية الأمر مجرد رقم في الإحصاءات العامة. وكرقم لن يستطيع الكائن الفرد أن يأخذ داخل المجموعة أكثر من دور الوحدة التبادلية المتناهية الصغر. هكذا تبدو الأشياء في المنظور العلمي. وإذا ما اعتمدنا هذا الموقف، يصبح الكلام عن أهمية ومعنى الفرد مثيراً للسخرية، وربما ذهبنا إلى أبعد من ذلك بكثير، لنتساءل عن تلك الخدعة التي أوصلتنا إلى منح اعتبار وأهمية لحياة الفرد الخاصة، في حين أن الحقيقة، وبكل وضوح، تكمن في الجماعة.

الخلاصة: الجماعة تهدّد الفرد[36]

«كلّما ازداد عدد الجماعة انخفضت قيمة الفرد»[37]. ولكن كلما خضع هذا الأخير للشعور بصغره وتفاهته، سحقه هذا الشعور، وفقد معنى حياته ـ هذا المعنى الذي لا يُختصر في مفهوم الازدهار العام أو

تحسين مستوى المعيشة - وأصبح منقاداً على طريق استعباد الدولة له، وغدا، دون أن يدري، المحرك الأساسي لهذا الاستعباد. من لا ينظر إلا إلى الخارج، وإلى الأعداد الكبيرة، يتخلى عن كل ما يمكن أن يحميه من خطر الاستسلام لكل ما يسمع ويشاهد. ومع الأسف هذا ما يقوم به معظم الناس. إذ ينبهرون حتى الهلع بالحقائق الإحصائية وبالأعداد الضخمة. ويساعد على هذا الإيمان بالله الذي يعزّز يوماً بعد يوم شعور المرء بضعفه وعَدَميته، ويدفعه إلى الاعتقاد بأن شخصيته الفردية لا تساوي شيئاً إذا لم تتمثل وتتجسد في منظمة جماعية. من جهةٍ ثانية، الشخص الذي يصعد على مسرح العالم، والذي يصبح مرئيّاً من بعد، والذي يُسمِع صوته على أبعد مدى، يبدو في عيون الشعب الذي لا يملك القدرة على النقد، وكأنه مدعوم علانية برأي عام أو بحركة جماهيرية. ولهذا سيكون مرحباً به أو مرفوضاً. ولقد أظهرت التجربة أن الإيحاء الجماعي هو الذي يسيطر في هذه الأحوال، لذلك لن نستطيع أن نعلم إذا ما كانت رسالة هذا السياسي ثمرة عمله الشخصي الذي سيتحمّل هو مسؤوليتها، أم أنها ليست إلا مكبّر صوت لرأي جماعي.

من السهل جداً أن نفهم في هذه الظروف، كيف أن الخطر الناجم عن قرار فردي يتوسع ضرره ويشمل الجماعة كما تتوسع نقطة الزيت في الماء، وكيف تسرع الجماعة في تعميمه، ما يساعد الفرد على أن يتملّص من مسؤوليته محمِّلاً ما قام به إلى النظام القائم. وتتراجع في هذا الواقع أهمية الفرد ليصبح مجرد «دور اجتماعي».

ويختم يونج هذا الفصل بقوله: «أما المجتمع الذي يأخذ على عاتقه دور الموجّه الحقيقي لحياة المجموعة، ليس هو في الحقيقة، سوى فكرة مجردة مثله مثل مفهوم الدولة. وهكذا يصبح المجتمع كالدولة أقنوماً له وجود حقيقي مستقل. والدولة، بشكل خاص، تتحوّل إلى شبه شخصية حيّة ننتظر منها كل شيء بينما هي في الواقع، ليست أكثر من تمويه يستعمله الذين يتلاعبون بها. وبفعل العقد الأصلي الذي أسّس شرعيتها، تنزلق أكثر فأكثر إلى حالة المجتمع البدائي لتنتقل والحالة هذه إلى شيوعية القبيلة البدائية الخاضعة لاستبدادية الفرد (Autocratie) أو لحكم القِلَّة (Oligarchie)».

ومن الوسائل العميقة التأثير في استقطاب الجماعة للأفراد وإخضاعهم للأقلية الحاكمة، استبدال الدين، الذي أخذ يتراجع أمام انطلاق الفكر العلمي، بالطائفية التي ابتدأت تأخذ صوراً مختلفة، وتحاول الظهور، مع ما تحمل من تناقض، أنها في طريق التغيير.

الفصل الثاني

تراجع الدين وتنامي الطائفية

«لا يتم التغيير بواسطة عمادة جماعية مذهبية كانت أو سياسية لأنها تمسّ عمق الأفراد ولا تُحدث أي تغيير في بعدهم الذاتي».

يونج

يقول يونج:

«علينا أن نلحظ أن هناك تهافتاً عند الحكم التسلطي والتعسف المذهبي على تغذية الطائفية كونها الأشد فاعلية في استثارة الحالة الشعبوية، وإضعاف القناعات الدينية الذاتية». [38]

التشابه بين الحكم التسلّطي والتعسّف المذهبي

لقد سبق وتكلم يونج عن صورة الدولة التسلطية التي تمجّد ذاتها، والتي إذا ما نظرنا إليها عن قرب، لا تختلف عن تعسف شيوخ العشيرة الذين يتلاعبون بالحكم. وكل التحرّكات الاجتماعية والسياسية المعاصرة التي تُبنى على هذه الصورة ترمي في الظاهر إلى تحرير الدولة من كل قيد - مع أن القيد ضروري وصحّي - ولهذا تَجْهَدُ في إبطال مفعول الأديان. إذ من غير الممكن تحويل الفرد إلى مجرد وظيفة في الدولة دون إخراجه من كل تحكّم آخر، ومن كل تبعية أخرى. ذلك أن الانتماء إلى دين يفرض على الشخص أن يتقبّل الخضوع لله وأن يؤمن بمفاهيم ما ورائية، لا تتعلق مباشرة بالعالم الخارجي والواقع الاجتماعي، وإنما تنبع من عمق الموقف النفسي الذي من الممكن أن لا يتوافق والقوانين الرسمية.

وبما أنه من غير الممكن أن يتخذ أحدٌ موقفاً من ظروف الحياة الخارجية إذا لم يكن عنده مرجع آخر يحتكم إليه، كانت الأديان، بالتحديد، هي التي تقدّم، أو من المفترض أن تقدّم له أساساً لهذه القاعدة. وقد يسمح الدينُ للفرد «مبدئياً» أن يصدر أحكامه ويأخذ قراراته بحرية. فهو يسمح له أن يتحفظ، وأن يتريث في حكمه حتى يجد المسافة الكافية لرؤية ما يعترضه من مضايقة خارجية ضاغطة، بينما لا حول ولا قوة لمن لا يفهم نفسه ولا يشعر بذاته إلا بين الجماهير على جادات المدن الكبرى. ولو اقتصرت الحقيقة على الحقيقة الإحصائية، لأصبحت الأكثرية العددية صاحبة السلطة المطلقة. وفي حال وجود مرجعية واحدة ضمن هذه الأكثرية، ولم يوجد من يتصدى لها، لن يبقى محلٌ لحكم صائب أو لقرار حرّ بل سيصبح هذا مستحيلاً. وحينئذٍ لن يستطيع الفرد إلا أن يتحوّل إلى دالّة إحصائية أو إلى وظيفة في دولة، مهما حاولنا أن ندرج هذا تحت العنوان العام: الانخراط في منظومية الدولة.

المذاهب، حسب قول يونج: «تُبشّر بسلطة أخرى تتعارض و«السلطة الدنيوية». هي تعلمنا أنّنا من روح الله، سلطة أقل تشدّداً من السلطة الدنيوية. ومتطلّباتها الربّانية، ذات الصفة الإلهية المطلقة، تسلخ الإنسان من العالم الحسي. وبالطريقة نفسها، الراديكالية التي يخسر فيها الفرد ذاته عندما يستسلم لتأثير الجماعة. وفي كلتا الحالتين: تحت عنوان العقيدة الدينية، أو تحت عنوان المشاركة الجماعية، يفقد الفرد حكمه الصائب وقراره الحر. وهذا ما يظهر جلياً عندما ترفض الأديان أيةّ تسوية مع الدولة».

ويتابع «ومنعاً لكل التباس، أفضّلُ دائماً في هذه الحالة - انسجاماً مع الاستعمال اللغوي للكلمة - أن أتكلم عن «المذهب» [39] بدل أن أتكلم عن «الدين». المذهب، في أساسه، إعلان مبادئ أمام الملأ، وبالتالي لا يعبّر إلا عن حالة ارتباط موقتة، بينما يعبّر الدين عن علاقة شخصية تربط الكائن بخالقه (كما في المسيحية واليهودية والإسلام)، أو كما (في البوذية) في بحثها عن خلاص البشر. على هذه القاعدة من

العلاقة الشخصية تبني كل ديانة الأخلاقية التي تبشر بها، والتي ستتحوّل إلى أخلاقية ظرفية إن لم تكن في مُنطلقها مسؤولية تعهّد بها الفرد أمام الله».

أما المذاهب، كونها عملية تسوية بين الدين والواقع الحسي، فلن تستطيع، مهما حاولت، أن تبعد عنها المحاولات المتصاعدة لقوننة عقيدتها ومفاهيمها وممارساتها وتحويلها إلى مؤسسة حاكمة؛ وتاريخها يثبت ذلك. وفي هذا التوجه الانحداري وصلت المذاهب إلى درجة من الخارجانية (extériorité) حملتها بعيداً عن كل ما يخص فحواها الدينية؛ هذه الفحوى التي تتكون من العلاقة الحيَّة مع المرجعية اللازمنية، ومن قضايا وتحولات هذه العلاقة التي عليها الاضطلاع بها. وفي المنظور المذهبي، تقاس أهمية وقيمة الإيمان الذاتي بنسبة الحماسة للعقيدة التقليدية؛ وعندما تصبح هذه العقيدة أقل تزمتاً كما في البروتستانتية (Protestantisme)[40]، كأن تطلب وتجاهر بإرجاع الأمر إلى الإدراك المباشر للإرادة الإلهية لا إلى الخضوع للتقاليد العامة، تُوصَم على الفور بالتقوية (piétisme)، وبالعصبية (sectarisme) أو بإثارة النفوس. المذهب يتطابق مع كنيسة الدولة، وأقله، يشكّل المذهب مؤسسة عامة لا تجمع مؤمنين حقيقيين فقط، وإنما أيضاً مجموعة من القوم أقل ما يقال فيهم إنهم لا يبالون البتة بأمر الدين، ولا يجمعهم داخل المذهب، إلا العادات والتقاليد. وفي هذه النقطة بالذات، يتبين لنا بشكل محسوس الفرق بين المذهب والدين.

وهكذا لا يكون دائماً الانتماء إلى مذهب ما مسألة دينية، وإنما مسألة تتعلق بنسبة كبيرة بالبعد الاجتماعي. وبناءً عليه، لا يمكن للمذهب أن يشارك بشكل ملموس في صنع المكوّنات النفسية الأساسية للفرد المستقل عن الجماعة. لأن مكوّنات الفرد الدينية الأساسية[41] تنشأ في أساسها من العلاقة بقوة لا تنتمي إلى هذا العالم. إذن لا أهمية، في هذا الصدد، للمذهب الذي هو إعلان إيمان لفظي تراعى فيه هذه العقيدة الجماعية أو تلك، أو بعض آراء شخصية أو مؤثرات اجتماعية، أو حتى سلطة عليا[42]. ولن تستطيع الشعارات الأخلاقية الرفيعة ولا مهارة الدفاع عن مبادئ عقيدة تفترض نفسها سليمة وصحيحة، أن تبنيَ أساساً لاستقلالية الفرد وحرّيته. وحده الوعي الحقيقي، أي الوعي الناتج من تجربة للعلاقة التبادلية بين الإنسان وقوة لا تنتمي إلى هذا العالم، يستطيع أن يصنع ثقالة التعادل[43] مع «العالم الخارجي ومع حججه العقلية». [44]

وبالتالي عندما يصبح «الدين-المذهب» دولة، تتنامى في الشخص الطاعة والاستجابة التامة لمن يمثّل هذه القوى اللاغية للوعي الاختياري للفرد. [45]

التناقض الخارجي بين الدولة والدين يقابله تناقض في داخل النفس الإنسانية بين الزمني واللازمني

لن تُرضيَ هذه المقولات، في اعتقاد يونج، من يعتقد أنه وحدة من وحدات المجتمع الذي ينتمي إليه، ولا من يعلن انتماءه إلى عقيده معروفة. بالنسبة إلى الأول، تبقى «المصلحة العامة» المبدأ الأسمى في توجيه الفكر والعمل. فهو يرى أن الدولة لم تتقاعس عن بذل أي جهد تربوي، علماني أو تنظيمي لتحقيق ما يصبو إليه الإنسان المتحرر والمتنور، وبناءً عليه، على المواطن أن لا يجد شرعية لوجوده إلا بقدر قيامه بالدور الذي طُلِب منه الاضطلاع به داخل جهاز الدولة.

أما الثاني، الذي ينتمي إلى مذهب منظّم، فلا ينكر بالطبع، على الدولة، «مقام الملك» ولا ينفي عنها الأولوية المعنوية، ولكنه، في المقابل، يعلن جهاراً أن الإنسان والدولة، التي لا وجود لها بدونه، يخضعان معاً للإرادة الإلهية وحدها. وفي حال الشك أو التردّد، لن يكون القرار النهائي للمصلحة العليا بل للإرادة الإلهية. ويتنصّل يونج من إعطاء رأيه في الحلّ بقوله: «وبما أنني لا أريد أن أنجرّ إلى مجادلات ميتافيزيقية فأنا لن أحاولَ أن أجترحَ حلاً لمسألة ما إذا كان هناك تناقض جذري بين تصور الإنسان للعالم الخارجي أي للطبيعة، وبين تصوره للوجود الإلهي».

لكن يونج يرى أن هذا التناقض موجود داخل النفس في نوعين من المعيش مقابل نوعين من الوجود (الزمني واللازمني) لا يؤكده الكتاب المقدس فقط، وإنما أيضاً ما نلمسه من المواقف السلبية التي تقفها الديكتاتوريات في مقابل الدين، وخصوصاً الدين (الممثل بالكنيسة) في مقابل الإلحاد والفلسفات المادية. ومن أهم الوسائل التي تلجأ إليها الجماعات الحاكمة المستندة إلى استقطاب الأعداد الكبيرة، إثارة التعصّب الديني.

توظيف الحالة الدينيّة في استثارة التعصب الطائفي

من البديهي أن الإنسان، كائن اجتماعي، لا يستطيع الاستمرار في العيش خارج شبكة من الروابط الاجتماعية[46]. وككائن فرد، لا يجد مبرراً حقيقياً لوجوده ولاستقلاليته الروحية والمعنوية إذا لم يتلمّس، من وجهة نظر يونج، المساعدة من مبدأ غير دنيوي قادر على إضعاف التأثير الهائل لمحيطه الخارجي. ومن لم يتجذر في الله، لن يستطيع، بواسطة منطقه الشخصي فقط، أن يقاوم القوة المادية والمعنوية المنبعثة من المحيط الخارجي. وكي يؤكد وجوده ويتجنّب الانزلاق داخل التجمعات الجماهيرية، يبقى بحاجة إلى جلاء ذاتيته من خلال تجربة شخصية ومن خلال تعايشه مع وجود متعالٍ. والكل على بيّنة من الحماقة والضعف اللذين يصيبان حسّ المسؤولية عند رجل الشارع. ولكن ما يقوله يونج هنا لا يعدو كونه ملاحظات فكرية لن تؤدي إلى أكثر من إثارة موقف سلبي بحت يحمل الفرد على التردد والتأخير في السير قدماً على طريق الضياع. فهذه الملاحظات الفكرية البحتة، لا تملك في طبيعتها قوة الجذب، لذا هي بحاجة إلى الدافع والقوة اللذين يشعان من القناعة الدينية. فلا عجب أن يسرع الحكم الديكتاتوري، عندما يجد نفسه في مواجهة مع المواطن المطالب بحقوقه - استناداً إلى ما تقدمه دراسة الظاهرات النفسية - إلى تحريك الدوافع الدينية وإدراجها ضمن قدرته الخبيثة على ابتلاع الفرد. وتذهب الأمور إلى أبعد من ذلك عندما «ترقى الدولة بنفسها إلى مقام الله، وتتحوّل الأنظمة الديكتاتورية إلى ديانات يأخذ فيها خضوعُ الفرد للدولة معنى العبادة».

غير أن النجاح لن يُكتب لهذا التزوير والانتهاك للوظيفة الدينية إلا في حال استطاع الحكم أن يخنق في المهد ما عند الناس من شكوك وريبة خفيّة بوسعها أن تدخلهم في صراع مع الدولة وتحرّكهم ضد الرغبة العارمة في «التجمهر». وكما يحصل دائماً في هذه الحالة من التبلبل ومن تقاطع الديناميات النفسية، تبرز عملية التعويض في ظاهرة التعصب وما يتأتى عنها من نتائج.

فالتعصب بدوره، يتسلم العمليات النفسية، وتصبح له الذراع الطولى والأقوى من حيث خنق وإزالة كل نوع من المقاومة وكل إمكانيات التعبير الحر والاختيار المناقبي، ويضرب بشراسة كل من يحاول ذلك تبعاً لمبدأ الغاية تبرر الواسطة، وربما يذهب إلى أكثر من ذلك. ثم تصبح المصلحة العليا

إعلان مبادئ مقدسة، ويرقى المرشد أو رئيس الدولة إلى مقام نصف إله، أبعد من الخير والشر، ويأخذ من يؤيده صورة البطل أو الشهيد أو الرسول أو المبشّر؛ ولن يكون بعد ذلك إلا حقيقة واحدة لا خلاص خارج أُطُرِها. حقيقة معصومة من الخطأ وعاصية على النقد. وفي الحصيلة كل من يجرؤ على تقديم أقل فكرة خارجها، يعتبر هرطوقياً، ويجد نفسه مهدّداً، ومعرّضاً لكل أنواع المضايقات، وسيصيبه ما أصاب أمثاله من مصير، لأن حق التأويل الصادق لعقيدة الدولة يبقى محصوراً بمن يمسك بزمامها، ويتلاعب بها حسب مشاعره ويخضعها لمزاجه وهواه.

عندما يصبح الفرد عالقاً داخل هذه الجماهير ويتحوّل إلى وحدة اجتماعية مُغفلة، إلى مجرد رقم، وعندما تصبح الدولة المبدأ الأقدس، ستسقط الوظيفة الدينية حتماً داخل هذا الإعصار.

والدين[47]، كما يرى يونج، هو رصدٌ مُتقن لعناصر غيبية علينا إجلالُها رغم صعوبة برهنتها. هو حالة فطرية خاصة بالإنسان نستطيع أن نتابعها من خلال تاريخ الفكر وتاريخ البشر. ومن البديهي أن أهمّ وظائف الدين المحافظة على التوازن النفسي[48]. وبما أن الإنسان العادي يدرك بطبيعته وبوضوح أن عملياته النفسية معرّضة في كل لحظة للاهتزاز والتغيير والتأثر والقمع من الداخل كما من الخارج، فهو يحرص دائماً أن يصون ويحمي أي قرار يتّخذ مهما كانت أهميته بما يلائمه من الوسائل ذات الطبيعة الدينية. ولهذا يقوم بتقديم القرابين للقوى اللامنظورة، ويتوجه إليها بالتوسلات الاسترضائية وبغيرها من الممارسات ذات الفحوى التقديسية. وفي كل زمان ومكان توجد طقوس للدخول والخروج[49] لا يرى فيها الفلاسفة العقلانيون أصحاب البصيرة النافذة إلا سحراً وخرافة. ولكنهم، لو علموا أن السحر هو في الحقيقة من العمليات النفسية الأولى لما تجاهلوا أهميته. اللجوء إلى السحر يعطي المرء شعوراً بالأمان قد يساعده على تنفيذ قرار اتخذه. ذلك أن كل قرار هو اختيار، والاختيار انحيازٌ أُحادي، فلا غروَ إذا كان بحاجة إلى ضمانة. أو ليس كل من يأخذ قراراً يجازف، وكل من يجازف بحاجة إلى ما يضمن له نجاحه؟ والديكتاتور نفسه يشعر أنه بحاجة لأن يدعم قراراته ليس بكل أنواع التهديد فقط وإنما بإخراج صاخب محاط بأعظم أبهة: أبواق، رايات، زينات بكل الألوان، استعراضات، واجتماعات ضخمة لا تختلف في معظمها عن الزيّاح[50]. ويشبه إطلاق المدافع والألعاب النارية باستراتيجية طرد الشياطين في الطقوس القديمة.

وهذه الاستعراضات لقوة الدولة لا تستطيع أن توفِّر للفرد ما توفِّره الاحتفالات الدينية من شعور بالطمأنينة والتخلّص من الوساوس الذاتية. ولهذا يتشبث الفرد[51] بسلطة الدولة أي بسلطة الجماعة التي تحلّ محلّ السلطة الدينية. وكونه قد تخلّى عن كل شيء لمصلحة الدولة (التي يعتقد أنها تحميه) سيجد نفسه رازحاً تحت وطأة التأثيرات الجماعية ومستسلماً لها. وعلى غرار الكنائس، توجب الدولة على أتباعها الحمية والتضحية والحب. وكما كانت الأديان تتطلّب الخوف من الله، فالدولة المتسلطة، هي أيضاً، تحرص على أن يسود الرعب لتضمن استمراريتها.

العقلانيون يهاجمون بعنف تقاليد الحاضر بوصفها (حسب وجهة نظرهم) بقايا من الطقوس الأعجوبية القديمة. وهم ينتقلون بهذا إلى جانب المهم لا إلى ما هو مهم. فالمهم هو ما غاب عنهم، وهو لا يكمن في بقايا الطقوس القديمة، بل في الأثر الذي لا تزال الجهتان (الدولة والكنيسة) تحاولان استثماره كلّ لغايته الخاصة. المهم هو ما يهدف إليه الفرد في العدالة والسعادة، وهذا ما يحاولون إظهاره ضمنياً في بياناتهم. فهدف الدين وعد الإنسان بإنقاذه من الشر، التصالح مع الرب، والثواب في الآخرة، وهدف الدولة نتلمسه من خلال الوعود الدنيوية: التخلّص من همّ لقمة العيش، التوزيع العادل للثروات، رغد العيش لعامة

الناس في مستقبل قريب، وتقليص ساعات العمل. ويتكامل التشابه في ضبابية تنفيذ هذه الوعود كما في ضبابية الوعد بالجنة، ويتحوّل إيمان الجماهير بمستقبل دنيوي بحت، إلى إيمان تجهد الدولة في تمجيده للناس بالحماسة العقائدية نفسها وبالحصرية نفسها التي تقوم بها المذهبيات ولكن من جهة النظر المعاكسة. ومن وسائل السعي للوصول إلى هذه الوعود الاحتفالات الاجتماعية المنقولة عن الطقوس الدينية.

ويتابع يونج: «وحتى لا أقع في الترداد العقيم، لن أسترجع مرة أخرى ما أوردته عن الموازاة القائمة بين الإيمان بالعالم الآخر والإيمان بهذا العالم. ما أريد قوله أنه بفعل وجود حالة دينية منذ الأزل كخاصية طبيعية في الإنسان، لن يكون من السهل إلغاؤها بنقد عقلاني أو بفلسفة من عصر التنوير».

ويقول لاحقاً: «صحيح أننا نستطيع بالنقد أن نعرّض للسخرية بعض التشكيلات المذهبية، وأن نبيّن كيف أن بعض ممارساتها قد انتهت مدة صلاحيتها، غير أن هذه المنهجية لن تنال مأربها لأنها لا تدخل إلى عمق الحالة الدينية التي ترتكز عليها كل المذهبيات. والدين كحاجة طبيعية لدى الإنسان، يعود بما يكنّه من إجلال وتأليه للامعقولية الروح والمصير، الذي يظهر بأبشع الانحرافات في إجلال وتأليه الدولة والحاكم المستبد. وكما يقول المثل: «الطبيعة أغلب». ولا يختلف هذا عمّا يقوم به صانعو الرأي والحكام المستبدون عندما يبذلون كل ما بوسعهم – وبتقدير صائب - لإنكار الشبه بين تعظيم موقعهم وتأليه القيصر، ولإخفاء بطشهم وراء وهم اسمه هيبة الدولة[52] وكأن شيئاً لم يتغير أصلاً في الحالة التقديسية.

وكما ألمحت إليه سابقاً، الحكمُ الاستبدادي لا يقوِّض القواعد الأساسية لحقوق المواطن فقط، بل يستلب فوق هذا، مرتكزاته الروحانية عندما يجرّده من مبررات وجوده الميتافيزيقيّة. فالمهم لا يكمنُ في تصميم الفرد والتزامه بمبدأ الدولة، وإنما في الزحف الأعمى وراء الجماعة المخدوعة[53] والارتقاء «بالخدعة» إلى مقام «المبدأ» الأساسي للعمل السياسي. وتستثمر الدولة وحدها هذه الخدعة، وأوضح دليل على ذلك العديد من ملايين العبيد الذين انتزعت منهم كل الحقوق».

ويلحظ هذا الفيلسوف أنه من الناحيتين: ناحية الحكم الاستبدادي، وناحية التراتبية المذهبية، يوجد تنافس في اعتماد «فكرة الطائفة». فمن جهة الحكم، تتقدم «الطائفيّة»[54] لكونها النموذج الأنسب للدولة الاشتراكية. حتى أنها بإصرارها الشديد على الخضوع للحزب لم تصل إلى ما كانت تصبو إليه بل كل ما استطاعت أن تجنيه لم يتعدّ الحذر والتمييز العنصري[55]. ومن الضفّة التالية أي من جهة التدينية المذهبية، تبرز بالزخم نفسه السلطة الكنسية وتقدّم نفسها نموذجاً للجماعة. وفي حال حصل تراجع عن سلطتها - كما في الديانة البروتستانتية - تأمل بالتعويض عن شعورها المرير من هذا التراجع بتعميق الإيمان بالحياة الرعوية. وكما نرى، تبقى الطائفة أداة ضرورية لتنظيم الجماهير، لكنها سكين ذات حدين. فكما أن حصيلة الأصفار لا توازي وحدة، كذلك مجموع الجماهير لا يوازي أكثر من معدّل وهمي لذهنية عامة».

الخلاصة: الجماهير قوة وهميّة لذهنيّة عامة لا يمكن احتسابها ضمن معايير التغيير

لذلك لا يأْملنّ أحدٌ، داخل المجموعة الطائفية أن تتعدّى الذهنية العامة حدود الإيماء الجماعي. فهي لن تتسرب إلى عمق الأفراد ولن تحدث أي تغيير ذاتي فيهم، إن لجهة الأحسن أو لجهة الأسوأ. إذن لا يمكن احتسابها ضمن معايير التغيير، لأن التغيير الحقيقي لا يحصل إلا في لقاء وجداني، أو في مصارحة شخصية بين إنسان وإنسان، بين كائن فريد وكائن فريد، وليس بواسطة عمادة جماعية شعبوية أو دينية لا

تطال الإنسان في بعده الذاتي. وما يحدث اليوم، يظهر كم هو سطحي تأثير الدعاية الطائفية و«كيف يمرّ النموذج الطائفي من فوق رأس[56] المعني الأساسي به، أي الإنسان الفرد المفترض إرضاؤه، ضارباً عرض الحائط بطموحاته التي ستتفجر في نهاية الأمر بأقصى ما فيها من قوة».

لماذا يشدّد يونج على خطر الطائفية في الوقوف في وجه تغيير الإنسان الفرد؟ أوَليس لأنه يتوقّع بشعوره الرؤيوي أن العالم، وخصوصاً هذا الغرب الذي بعد انتفاضة شعوبه المطالبة بفصل الدين عن الدولة، مهدّدٌ بإطلالة جديدة للأجواء الدينية المتعصّبة؟

الفصل الثالث

الغرب قلق من تنامي الأجواء الدينية

«إن مشكلة الإنسان المعاصر هي مشكلة دينية في جوهرها».

يونج

يقول يونج:

«هناك تشابه قوي بين الكنيسة والدولة، فمطلقيّة شريعة الله تتجسد برجال الكنيسة وتأليه الدولة يتمثل بأسياد النظام. موقفان يسلبان الإنسان الفرد باسم الله وباسم الدولة حريته ووعيه وفرادته».

صعوبة التصدي للطغيان الجماعي

ويتابع: «أمام هذا التطور الذي يحصل في القرن العشرين من العصر المسيحي، يجد العالم الغربي نفسه، رغم كل ما اكتسبه من القانون الروماني ومن تراث وأدبيات اليهوَمسيحية بمكوناتها الميتافيزيقية، ورغم كل ما رسّخه من مثل عليا في إعلانه لحقوق الإنسان، في مواجهة تنامي الجماعات التسلطية». وفي هذه المواجهة، يتساءل قلقاً، في الخفاء وفي العلن، عن كيفية إيقاف هذا التنامي (التسلطي)[57] وحمله على الانكفاء. ويؤكد صعوبة التصدي للطغيان الجماعي لأسباب عدة نذكر منها:

أولاً: محاولة التشهير بالاستبداد الجماعي على أنه مجرد وهم، والحكم على مبادئه الاقتصادية بأنها لا عقلانية، لن تجديَ نفعاً ولن تصيب هدفها. فالغرب عندما يُصدر هذه الأحكام لا يحاور إلا نفسه ولن يسمعه إلا من هو معه.

ثانياً: علينا أن نعترف أنه مهما كانت النظم الاقتصادية يبقى من السهل تطبيقها وتحويلها إلى حقيقة إذا ما كان لدى القيّمين عليها الاستعداد لتحمل تبعات التضحيات التي تفرضها على الشعوب[58]. مثلاً، بوسع الدولة أن تحقق أي نوع من الإصلاح الاجتماعي أو الاقتصادي إذا ما تركت ثلاثة ملايين من الفلاحين يموتون جوعاً، أو إذا ما كان لديها إمكانية التصرف في ملايين العمال الطوعيين. دولة كهذه لن تخاف من أزمات اجتماعية أو اقتصادية. فهي كلما أحاطت نفسها بقوة بوليسية منظمة ستبقى سلطتها صلبة دون أي تصدّع. دولة كهذه تستطيع أن تثبت وجودها لأجلٍ غير مسمّى، وأن تزيد من تسلطها بنسبة غير محدودة. دولة كهذه بإمكانها أن تتغاضى عن أهمية السوق العالمية المرتبطة بدرجة عالية بمستوى الأجور، وأن تضاعف حسب رغبتها عدد العاطلين عن العمل، بترك العنان لنسبة الإنجاب، حتى تبقى قادرة على المنافسة. دولة كهذه لا يمكن أن يأتيها الخطر إلا من الخارج بشكل عدوان مسلّح. ولكن حتى هذا الخطر، تتضاءل إمكانية حصوله سنة بعد سنة لأن القدرة العسكرية للدول الديكتاتورية تتزايد دون توقف. ثم إن الغرب لن يُجيز لنفسه الدخول في حرب معها، فهو لن يجرؤ على إيقاظ القومية والشوفينية الروسية أو الصينية، وهذا ما يجعل المشروع الحربي، رغم سلامة قصده[59]، احتمالاً ميؤوساً منه سُدّت كل منافذه».

وحسب تقدير يونج، «لن تبقى إلا إمكانية واحدة للقضاء على الدولة الديكتاتورية وهي تفكيكها من الداخل. غير أن هذا يتطلب فيما بعد الشروع في إعادة قدرتها على البناء والتطوير الذاتي[60] وقد أظهرت حرب العراق خطورة هذه المقولة».

أما الدعم أو التدخل الخارجي، فهو في الوقت الذي لا تزال الدولة تتمتع بالحماية البوليسية وأمام خطر رد الفعل القومي والأممي سيبقى تماماً مجرد وهم. ومن وجهة نظر السياسة الخارجية كل حكم مطلق لديه جيش من المبشرين المتعصبين الذين بدورهم، يعتمدون على طابور خامس «يعيش ويستمد الحماية من عدالتنا ومن فلسفتنا الإنسانية»[61]، ويعمل على مساندة أتباعه المتحمسين للانتشار في أنحاء متعددة من الغرب، ما يشكل عاملاً مهماً في إضعاف إرادة الحكومات الغربية وقراراتها.

في المقابل، هناك احتمال أن ينجح الغرب في تحقيق بعض التأثير في الجهة الأخرى من الستار الحديدي، غير أنه من الصعب التحقق من هذا التأثير وضبطه رغم كل ما نلمسُ من معارضة لدى جماهير الشعب. صحيح أن هناك دائماً أناساً مستقيمين يحبون الحقيقة ويكرهون الخداع والظلم، ولكن من الصعب جداً التثبت من مدى تأثيرهم في الجماهير التي ترزح تحت وطأة النظام البوليسي.

في موقف كهذا يبقى السؤال: «هل يستطيع الغرب أن يواجه هذا التهديد؟».

عجز الغرب عن مواجهة المنظمات التدينيّة/التعصبيّة

يجيب يونج أنه حتى لو كان الغرب يملك قوة اقتصادية هائلة، وإمكانية دفاعية جدّ مهمة، فهذا لن يطمئننا لأننا نعلم أن أقوى المدافع وأعظم قدرة صناعية، مع نسبة عالية في مستوى المعيشة، لن تكفي للوقوف في وجه التعصب الديني. ثم إن الناس يجدون دائماً سبباً لتململهم. «فلو تسنى لكل عامل أن يملك سيارة، سيبقى هناك بعض «الكادحين» الذين تنقصهم فسحة من العيش ببهجة وانشراح. ولن تنجح التقديمات المادية، مهما بلغت، في إرضائهم، فمن لديه سيارة، يمكن أن يكون لجاره سيارتان وربما حمام زيادة عنه».

وفي رأيه أيضاً «إننا لا ندرك في الغرب، مع الأسف، أن النداءات التي نطلقها نحن المثقِّفين لنشر المثالية أو العقلانية أو أي فضائل تستحق الثناء، لن تلقى آذاناً صاغية مهما عبّرنا عنها بحماسة» . ذلك أن هذه النداءات ليست غير نُسَيمة أمام إعصار التديُّن مهما تبدلت صورته ومهما حاول تغيير شكله. فنحن الآن أمام موقف لا تجدي فيه الحجج العقلية أو الأخلاقية. نحن أمام اندلاع ثورة من القوى والتصورات الانفعالية يساهم الجو العام في استثارتها.

أمام هذا الإعصار، لا فاعلية لعقل أو لأخلاق. لهذا وتجنباً لما هو آتٍ، تصور بعض من يحسنون الظن أن أنجع ترياق لهذه الحالة، هو البحث عن مضاد للتدينية التعصبية، يتمثل بإيمان آخر، من نوع غير مادي كالإيمان بالواجب وله نفوذ مماثل. ويتصورون أن موقفاً إيمانياً مرتكزاً على نموذج كهذا يستطيع حمايتنا من عدوى التعصب. ولكن التعابير الموجبة التي يتضمنها مثل: «من الواجب علينا..»، و«يجب علينا» تشير إلى ضعف وغياب الاقتناع بما يعدنا به هذا الإيمان. وهكذا لا ينقص الغرب إيمان صلب ومتماسك لديه القدرة على قطع الطريق أمام انتشار الأيديولوجيا التعصبية فقط، بل بقي كونه هو ذاته أبا الفلسفة الماركسية يرتكز على المسلّمات الفكرية نفسها ويستعمل الحجج نفسها والأهداف الماركسية نفسها.

كيف يفسر المؤلف هذا الموقف في المجتمع الغربي؟

يري يونج أن ضعف الغرب يأتي من ازدواجية سلطة الدولة وسلطة الله. ولنتابع ما يقوله:

«صحيح أن كنائس الغرب تتمتع عموماً بحرية كاملة، لكن على الرغم من ذلك، لا يختلف عدد المؤمنين الذين يؤمونها عن عدد الذين يؤمون كنائس الشرق، ما يعني أن الكنائس لا تؤثر إجمالاً في تطور السياسة». ذلك أن العقبة ليست في الدين وإنما في المذاهب وخصوصاً مذاهب الواجب المتجسدة في المؤسسات الرسمية التي تستخدم سلطتين: سلطة الله وسلطة الدولة. فهذه المذاهب ترتكز في جوهرها على سلطة عليا تستمد وجودها إما من علاقة الإنسان بخالقه وإما من علاقته بالدولة، وكي تتلافى هذه الازدواجية لجأت إلى الاستعانة بحكم مثل: «أعط لقيصر ما لقيصر وما لله لله..».، أو بعظات مأخوذة من العهد الجديد.

وهكذا يتوضح لنا لماذا كنا، في العصور الأولى وحتى زمن قريب، نكتفي بـ«سلطة الحق الإلهي»، وبـ«شريعة الله». أما اليوم فنحن لم نعد نستسيغ هذا النوع من المفاهيم[62].

تمتدح الكنائس عند مؤمنيها قناعاتهم التقليدية والجماعية التي لا ترتكز في معظمها، وبأي شكل من الأشكال، على تجربة دينية ذاتية[63]، وإنما تعبر عن إيمان لا إرادي[64] من السهل فقدانه إذا ما قوبل مضمونه بمضمون العلم خلال أبسط المناقشات، حيث من الصعب أن تصمد لا عقلانية الإيمان أمام منطقية العلم[65]. فالإيمان لم يكن يوماً بدلاً كافياً للتعويض عن التجربة الذاتية. وحيث تغيب هذه التجربة يتلاشى الإيمان بالطريقة المذهلة نفسها التي استولى فيها على النفس كنعمة إلهية. الإيمان الصحيح يتجلى في تجربة إيمانية. وهذه ليست حالة طبيعية أولية، بل هي حالة متأخرة ترتكز على معطى أولي بمعنى أن من توصل إليها يكون قد عاش حالة من المعاناة والقلق أفضت به إلى نوع من «الكشف» عن حقيقة يقينية يتراجع أمامها كل ارتياب. صحيح أن هذا الشعور قد يعبّر عما هو صحيح وصادق ولكن، من الممكن أن يأخذ أيضاً منحىً مذهبياً. وفي هذه الحالة، يعود الصراع بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمية، ويشتد حتى يفرغ من مضمونه ويبقى مجرد صراع. فالتفكير المذهبي أخذ يشيخ لا لأنه لم يعد يفسر منظومة الرموز بالميثولوجيا بل لأنه اقتصر على التفسير الحرفي للنص. وهذا ما أدخله في صراع مع المعرفة العقلانية. مثلاً، إذا لم نلتزم بالتفسير الحرفي لقيامة المسيح كما وردت في نص الكتاب المقدس، وحاولنا اعتبارها مفهوماً رمزياً، سنكون قد نجحنا في ترك المجال لتأويلها بطرائق متعددة لا تصطدم جميعها بالعقل، وفي الوقت نفسه، لا تؤذي ما يراد لها من معنى.

الاعتراض الذي يرى أن التفسير الرمزي (لقيامة المسيح) يقوِّض أمل المسيحي في الأبدية، يبقى اعتراضاً غير مقبول. لأن الاعتقاد بحياة بعد الموت قد سبق الديانة المسيحية، وهو ليس بحاجة، لكي يثبت صحته وبقاءه إلى «ضمانة» عيد قيامة المسيح. والخطر اليوم أكبر من أي يوم مضى: لقد صُنِّعت العقيدة الكنسية من الميثولوجيا بحرفيتها، إلى درجة أن المؤمنين ضاقوا ذرعاً بسجنهم داخل أوهامها حتى أنهم صاروا يرفضونها بكليتها: وهنا يتسائل بونج: «أَفلم يحن الوقت لمقاربة المواضيع الميثولوجية المسيحية[66] (mythologèmes) من المنظور الرمزي بدل الدفع إلى رفضها واقتلاعها من الجذور؟».

نتائج السلطة المطلقة الدينيّة أو الدنيويّة

أ- ممارسة الكذب السياسي

ويتابع: ليوم لا نستطيع أن نستشعر نوع النتائج التي من الممكن أن تحصل إذا ما وضح التوازن المشؤوم بين دين الكنيسة ودين الدولة الشمولية. فمطلقية «شريعة الله» التي تتجسد برجال الدين تشبه

كثيراً، في الطرف الآخر، ويا للأسف، «تأليه» الدولة عند الذين يحملون لواءها، والنتائج الأخلاقية التي استنتجها أحدهم مثل Ignace de Loyola [67] من سلطة الكنيسة – أي مبدأ الغاية تبرر الواسطة - والتي استبقت بشكل خطير ممارسة الكذب كوسيلة سياسية رفيعة.

المطلوب من الجهتين الخضوع المطلق للإيمان «بالعقيدة». وهكذا يرى الإنسان نفسه - باسم الله أو باسم الدولة – وقد سُلبت منه حريته وحُفِر له قبره. «وفي كل الأحوال حسب معرفتنا، ما يتميز به الإنسان الفرد من وجود مادي وروحي- وكم هو هشّ هذا الوجود- أصبح مهدداً، ولو بعد حين بوجود مثل له من نمط آخر». فكم من الناس أصبحوا يكتفون بهذه الحكمة: «عصفور في اليد ولا عشرة على الشجرة»؟، ويلاحظ يونج: «أن من أخطر العوامل «المذوبة» للفكر الغربي تبقى فلسفة الاتحاد السوفياتي، هذه الفلسفة المادية التي تؤلّه الدولة وتعمل على تبسيط كل المفاهيم الأخرى في النتائج الإحصائية وفي التوجه المادي الذي يتناغم مع الخط العلمي لعصر التنوير».

ثم يتساءل: ما الذي بقي للغرب، وسط تمزقه السياسي والمذهبي ليقدمه لإنسان اليوم في محنته؟ مع الأسف، لا شيء سوى مجموعة من الدروب الضيقة التي تؤدي كلها في النهاية إلى هدف لا يختلف إطلاقاً عن النموذج الماركسي. ولسنا بحاجة إلى جهود مضنية من التفكير حتى نفهم من أين تستمد الأيديولوجيا الشيوعية الاقتناع بأن الوقت يعمل لمصلحتها، وأن العالم أصبح جاهزاً للتحول في اتجاهها[68]. فالأحداث تتكلم بوضوح عن هذا الواقع ولن تنفع الغرب سياسة النعامة ورفض الاعتراف بهشاشته.

ب - التخلي عن الحرية الشخصيّة

كل من اقتنع، بفعل تربيته، بصحة الخضوع المطلق لعقيدة جماعية مع ما يحمله هذا الخضوع من التخلي عن حقه الأزلي بالحرية وبواجب تحمل المسؤولية الشخصية، لن يتوانى في التمسك بهذه التبعية التي تكون قد أصبحت عنده طبيعة ثانية، وسيرتمي بسرعة بالغباوة نفسها، وبالاقتناع نفسه في الطريق المعاكس تماماً لطريقه السابق... إذا ما وجدت مثاليته الكاذبة حجة أخرى أو مكسباً أفضل وأكثر موجودية. ولقد لمسنا هذا من زمن قريب: أو ليس هذا ما حصل لشعب أوروبي عُرف بثقافته الرفيعة؟ نلوم الألمان على نسيانهم ذلك. لا ريب أن لهذا اللوم ما يبرره. ولكن اللوم لا يمنع، ويا للأسف، إمكانية حصول أشياء مماثلة في أماكن أخرى من العالم. وعلينا أن لا نصرخ عالياً: يا للفضيحة إذا ما أُعيدت الكرّة، أي إذا ما رأينا أمةً متحضرة تتهاوى لإصابتها بعدوى قناعة جماعية أحادية.

وهنا يسأل يونج: «ما هي الأقطار التي تضم أهم الأحزاب الشيوعية؟»، ويجيب:

الولايات المتحدة التي، (ويا لاختلاف الأوضاع!) تكوّن العمود، الفقري للغرب، تتمتع بأقوى حصانة ضد الشيوعية بفضل الموقف المعارض الذي تبنّته بكل صراحة. مع أنه كان من المفترض أن تكون الولايات المتحدة نفسها هي الأكثر تعرضاً لعدوى الماركسية بحيث أن التربية والتعليم فيها يرزحان في العمق تحت تأثير المفاهيم العلمية، والحقائق الإحصائية. زد على ذلك أن شعبها المكوّن من خليط متعدد الأجناس يجد صعوبة في التجذر في أرضية ([69]humus) لا تاريخية لها، ورغم أن الثقافة الإنسانية والتاريخية، التي هي جد ضرورية في ظروف كهذه، لا تزدهر مطلقاً في الولايات المتحدة وتبقى ثقافة هامشية، بينما تزدهر الماركسية جداً في أوروبا. ولكن هذه تسرف في الإساءة إلى «الفلسفة الماركسية»

عند إدخالها في قالب القومية المغلقة والمذاهب الارتيابية[70]. وهذان المعسكران اللذان يتقاسمان العالم اليوم يتشابهان بالنزعة المادية والجماعية[71]، ويفتقدان معاً ما يرقى بالإنسان بما يدعم كيانه، ويرهف إحساسه، وباختصار ما يجعله الكائن الفرد الذي يكوّن المحور الأساسي لكل قياس ولكل حقيقة ولكل تبرير.

الخلاصة: انتقاص قيمة الإنسان الفرد أمام الأعداد الكبيرة

ويختتم يونج هذا الفصل بعرض لانتقاص قيمة الإنسان الفرد في العالم الحديث. فهو يجد أن الفكرة التي تجعل من الإنسان الفرد المحور والأساس توقظ الآن على بساطتها، وفي كل مكان، المجابهات والشكوك الغامضة. وما نستطيع تقريباً تأكيده هو أن القناعة الحقيقية المقبولة من العموم اليوم، ودون اختلاف في الرأي، هي انتقاص من قيمة الفرد بالنسبة إلى الأعداد الكبيرة. نحن نقول إن العالم الحديث هو ولا ريب من الآن فصاعداً عالم الإنسان. فالإنسان هو الذي يسيطر على الأرض والماء والسماء، وعلى قراره يتوقف مصير الشعوب. ومع الأسف، هذا المشهد للعظمة الإنسانية ليس سوى محض وهم، إذ تعادله في المقابل حقيقة مختلفة تماماً. فالإنسان اليوم أصبح في هذا الواقع عبد وضحية الآلة التي اجتاحت المكان والزمان. أصبح مهدداً ومضطهداً إلى أقصى درجة بتقنيات الحرب التي اخترعها والتي يعتقد أنها ستحميه وتؤمن وجوده المادي. ولا ننفي أن الإنسان استطاع، في جزء من العالم أن يضمن لذاته بعض الحرية الروحية والمعنوية، بينما أجهز في الجزء الآخر على هذه الحرية حتى أنها لم تعد موضوع بحث. ومن المضحك المبكي أن الإنسان الذي يعتبر نفسه سيد الكون والسلطة العليا لكل قرار، قد حول كرامته، بالقرارات التي يصدرها، إلى عدم جدارة واستقلاليته إلى مهزلة محزنة. وكل ما قام به من اجتياحات وكل ما اكتسبه من ثروات لم ترتق به إلى أعلى بل قزَّمَته ، وأنزلت رتبته. وأكبر شاهد على ذلك ما فعل «قانون التوزيع العادل للثروات» بالعامل اليوم. فقد جعله يستبدل حرية تحركه بمشاركته في المصنع «باعتقاله» داخل جدران هذا المصنع. وبدل أن يكون هذا القانون وسيلة لمصلحته أصبح وسيلة لاستغلاله بنظام العمل المتسلسل الرتيب المضني. وإذا ما عبَّر عن حاجات ذات طابع إنساني أو روحاني خارج الإطار الذي وُضِع فيه، أتحفوه بأحكام وقرارات ومبادئ سياسية مغرية عند الاقتضاء، أو ببعض الإرشادات التقنية والمهنية لتحسين أوضاعه. ولا ريب أن الحصول على خبزه اليومي ليس تفصيلاً بسيطاً عندما يكون الحد الأدنى للأجور مهدداً بالاستلاب بين ليلة وضحاها.

وباختصار، يدق يونج ناقوس الخطر من سعي المنظمات الجماعية إلى إيقاظ «الغريزة الدينية» واستغلالها بالانتماء والخضوع لرموز لها صفة القدسية، هذه الرموز التي بصفتها الشمولية لا تترك فرصة للفرد للشعور بذاتيته أو لمحاولة وعي فرادَتِه[72].

الفصل الرابع

أهمية وعي الذات

«يفقد الإنسان العالق داخل الجماهير المسيَّسة والمطيَّفة فرادته، ويتضاءل وعيه لذاته ويتحول إلى مجرَّد رقم في معادلة إحصائية».

يونج

من غير الممكن إضعاف الحكم الاستبدادي والتسلط الديني إلا بإيقاظ «الوعي الذاتي والتمييز الشخصي عند الأفراد»[73].

صعوبة فهم الإنسان لذاته

يورد يونج في مطلع هذا الفصل أسباب هذه الصعوبة مقدماً لها بهذا القول: «الغريب في الأمر أن الإنسان الذي هو بدون ريب المسبّب والمخترع والمُوجّه لكل هذه التطورات، المبدع لكل هذه الأحكام والقرارات، الذي يعكس الماضي ويبني المستقبل، ينتهي به الأمر أن يحوّل ذاته إلى مجرد ورقة مهملة. ما أعجب هذا التناقض في تقدير الإنسان لذاته والذي أقل ما يقال فيه إنه تعبير عن اختلال في المنطق، اللهم إلا إذا اعتبرنا أن المرء يبقى لغزاً لذاته». ويتابع من الصعب أن يفهم الإنسان نفسه طالما ينتقد وسائل المقارنة ومعايير الاستدلال الضرورية لذلك.

وهذه بعض الحجج التي يوردها ليبين صعوبة التعرف إلى الذات: «صحيح أنه يعرف من الناحية البيولوجية، الفرق بينه وبين بقية الكائنات الحية، ولكنه ككائن عاقل وناطق وقادر على تأمل واستبطان ذاته، لا يملك مصادر المعلومات اللازمة ليكون في مقدوره إعطاء حكم صادق لهذه الذات. وبما أنه ظاهرة فريدة لا مثيل لها على هذا الكوكب، وبما أن المعرفة الموضوعية لا تستقيم إلا بإمكانية المقارنة بكائنات مماثلة، سيكون من الصعب عليه الوصول إلى ذلك. وتكمن هذه الصعوبة في إمكانية المقارنة بين الثدييّات ذات الدم الحار وبينه هو الكائن الأرضي الذي يشبهها في بعض النقاط، ومن جهة ثانية يفتقد إمكانية المقارنة بثدييات من كوكب آخر. وطالما كان الوضع على هذه الحال ستبقى البشرية بكاملها أشبه بناسك يعرف أنه يشبه بتكوينه البيولوجي سلالة الأنتروبوييد[74] من الناحية الجسدية والبيولوجية حسب ما بينه له علم التشريح المقارن[75]. ويختلف عنها من الناحية النفسية حسب ما تظهره الوقائع. فلا عجب أن يبقى غريباً عن أنسبائه! وهذا هو بيت القصيد!

ففرادته والاختلاف النفسي عن الفصائل الأخرى لا يسمحان له بمعرفة ذاته، وعدم وجود مرجع آخر يشبهه يجعله غامضاً وغريباً أمام ذاته. حتى لو عرف كل الفروقات مهما كان نوعها ومهما كان حجمها بينه وبين كل من هو داخل إطار سلالته، لن يوازي هذا المعرفة التي تقدمها له المقارنة بينه وبين كائنات ذات تكوين مشابه له، ولكن من أصول أخرى.

أما الحجة التالية فهي الصعوبات التي يتعرض لها علم النفس. وهو يرى أنه رغم كل ما سطّرت هذه النفس الإنسانية (بما يمثلها من فكر) على سطح هذا الكوكب من إنجازات على مدى الزمن، ما زالت أمام ذاتها من الألغاز التي يصعب حلها ومن العجائب التي نعجز عن فهمها[76]. صحيح أن الغموض يكتنفها كما يكتنف كل أسرار الطبيعة، غير أن الإنسان لا يزال يأمل بعناد أن يكشف الغطاء عن كثير من ألغاز الطبيعة، وأن يجيب عن كثير من التساؤلات التي تطرحها عليه، بينما بما يخص النفس وعلم النفس، لا يزال متردداً متخاذلاً وفي حالة من التراجع والانهزام، ليس لأن علم النفس لا يزال يبذل جهوداً مضنية للحفاظ على موقعه بين العلوم التجريبية فقط، بل لأن الصعوبة الكبرى تكمن في إحاطة ومقاربة

موضوعه. وكما استطعنا أن نتحرر من الرأي الذي كان سائداً عن مركزية الأرض، توصلنا بعد جهود جبارة بل انقلابية، إلى تحرير علم النفس من سيطرة المفاهيم الميثولوجية. واليوم مع تقدم العلوم الفيزيولوجية، علينا أن نسعى للتخلص من الرأي الذي يعتبر العمليات النفسية ظواهر متزامنة مع العمليات العصبية الفيزيوكيميائية التي تحصل في الدماغ[77]. البعض يرفض أن يكون التزامن بين العمليات النفسية وما يحصل في المادة الدماغية دليلاً قاطعاً على أن هذه العمليات ليست سوى عمليات مضافة أو ظواهر لاحقة تخضع في وجودها لوجود العمليات الفيزيوكيمائية الدماغية، أي إن هذا البعض يرفض استلحاق الوعي بالمادة. وآخرون يرفضون أن تكون الموجات الكهربائية سبباً في إنتاج الفكر، ويحاولون إرجاعها إلى موضع النتيجة. لكن لا يمكننا التغاضي عن حقيقة أن الوعي يتأثر بكل ما يصيب الدماغ، وهذه حقيقة تساعد على تأكيد علماء اليوم فرضية استلحاق الوعي بالمادة العصبية.

لكن ظاهرة التخاطر [78] تتطلب التريث والحذر قبل الانزلاق وراء حكم كهذا. فهناك أحداث تبين كيف أن عمليات نفسية خاصة كعمليات التخاطر، تستطيع أن تتحكم في نسبية الزمان والمكان، وهي شواهد تدفع إلى إعادة النظر بالتفسير الساذج والمتسرّع الذي يقول بالتوافق المادي-النفسي. (ولا يزال فلاسفة التزامن (les épiphénoménistes) ترفض ما يقدم من وقائع تخاطرية والاعتراف بصحتها ربما لأسباب أيديولوجية أو لتقاعس في البحث). ومهما كان الأمر لا يمكن مقاربة هذه الطريقة بالرفض كونها لا تملك المشروعية العلمية وينقصها الشعور بالمسؤولية، حتى لو كانت مخرجاً مناسباً لتخطي صعوبة كبرى عندهم. وإذا رجعنا إلى الفينومينولوجيا النفسية[79] سنجد أن هذه الظواهر تستحق شرعيتها لأنه لا يحق لأحد أن يستهين بأية ظاهرة نفسية مهما كانت جزئيتها، لذلك يتحتم على علم النفس من الآن فصاعداً أن يُدخل في مضامينه البحث في اللاوعي وفي علم نفس التخاطر (la parapsychologie).

إذن «لا تكفي العمليات الفيزيولوجية الدماغية لتفسير العمليات النفسية» التي، كما يقول يونج، «تتمتع بخصوصية لا يمكن إرجاعها إلى أي شيء آخر أو إلى شيء يماثلها». وهي كالعمليات الفيزيولوجية تحصل داخل دائرة مغلقة نسبياً ولها أهمية خاصة كونها تتضمن شرطاً من الشرطين[80] الأساسيين للوجود، ألا وهو ظاهرة الوعي. فمن غير الوعي لا وجود لهذا العالم الذي يرتبط وجوده بمعرفة أي وعيٍ يشير إليه. الوعي إذاً ضروري ليؤكد كينونة الوجود الخارجي، وهذا ما يعلو به إلى درجة المبدأ الكوني ويمنحه، في الوقت نفسه، وجوداً يوازي وجود العالم. ويتمتع الإنسان وحده بقدرة الوعي دون أن يعني هذا أنه هو الذي أوجده، بل العكس هو الصحيح. الوعي يمنح هذا الكائن تمايزه لا وجوده ، وهو الذي ينتقل به خطوة خطوة من اللاوعي الطفولي إلى الوعي الذاتي. فلا غرو أن يكون له من الأهمية والمعنى ما يرقى به إلى مستوى المبدأ الذي يتحكم في كل شيء. وهذا ما يضفي على الإنسان الفرد أهمية خاصة لأنه الكائن الوحيد الذي فيه وحده تتجسد وتظهر هذه القدرة، أي في الوعي الذاتي.

وأمام هذا الواقع يعود يونج ويصر على أمرين: الأول، وكما أوردنا سابقاً، هو أن الفرد بحكم فرادته يبقى استثناء لا يتوافق وقواعد الإحصاء الذي يجرده بمنظوره العلمي من صفاته الفردية الأساسية ويساويه بمعدل النتائج. والأمر الثاني هو أن المذهبيات الرسمية تبخس الفرد حقه ولا تمنحه أية قيمة إلا بقدر ما يعلن جهراً اعتناقه لعقيدتها الخاصة، أي بقدر ما يستسلم لها كفريق معين. وفي كلتا الحالتين يُعتبر الطموح إلى التمايز والفرادة أنانية متعنّتة. العلم الإحصائي يوهم هذا الطموح بالجنوح إلى الذاتيّة، والمذهبيّة تتَّهمه بالهرطقة والعجرفة الفكرية.

وليونج هنا ملاحظة: «بما يخص الكنيسة، تطرح المسيحية، خلافاً للديانات الأخرى، حسب رأيه، السلوك الفردي رمزاً يجب أن تتمحور حوله حياة بني الإنسان، حتى أنها تعتبر عملية التمايز الفرادي موازية لعملية تجسيد الرب وتجليه في الذات. هنا تكتسب عملية تحقيق الذات معنىً وتقديراً لم تحظ به قط من قبل، لأن الضجيج والمظاهر الخارجية العبثية كانا ولا شك يسدان الطريق على التجربة الذاتية المباشرة». واليوم تتعاظم رغبة الكنيسة في استقطاب الجموع الغفيرة، وهذا ما يجعل الفيلسوف متوجساً من عودة الطغيان الجماعي إلى إبعاد الفرد عن الوعي الذاتي. وفي هذا السياق يتساءل: كيف يتوصل الإنسان إلى تفهم ذاته؟ سؤال من الطبيعي أن يطرحه الكثيرون على الطبيب النفسي. ولقد حاول يونج عرض الصعوبات في الوصول إلى ذلك.

صعوبة مهمة الطبيب النفساني

في مساعدة الفرد على تفهم ذاته[81]

يقول يونج: «إن هذه الصعوبات الجسيمة التي تجعل من الصعب جداً تقدير النفس حق قدرها لا توازي الصعوبة الفريدة التي سنتعرض لها الآن، ألا وهي التجربة التي تبقى في الأساس من نصيب الطبيب النفساني. والتي كما سنرى تظهر جلياً عند من يخضعون للتحليل النفسي»، وذلك في مقاومتهم الحذقة والمتعددة الوجوه التي تتصدى لكل محاولة من الطبيب باستطاعتها إلقاء الضوء على الأعماق المظلمة، وتوضيح الخلفيات النفسية خوفاً ورعباً من أقل فكرة بإمكانها اكتشاف ما يكمن في اللاوعي. وهذا القلق لا يأتي من إيقاظ المكبوتات فقط ولكن من الوصول إلى الأعماق حيث فيض تيارات الغيبية الشديدة الغموض، والتي تتطلب، إذا ما أفصح عنها، تأويلاً على مستوى العلوم الغيبية. فيكون المقصود والحالة هذه، إيقاظ تلك «البقايا الجدودية، أي ما يشير إليه بالأنماط القديمة «Archétypes» التي تعبر بأشكال عديدة عن أصولها الغريزية، والتي بحكم قدمها تخفي صفات غامضة (numineuses) «فَوْطبيعية»[82] تجعلها مثقلة بإنذارات توحي بالهلع والقلق. وهي منيعة وراسخة وتكوّن البنيان الأساسي والضروري للنفس». هي لا تخضع لأي سيطرة منطقية، وعندما تُقمع بعض ظواهرها، ستنبعث فجأة في مكان آخر وبصورة أخرى كسرب يتجدد دائماً ولا ينضب أبداً. ويرى يونج أن «الخوف من اللاوعي[83] (الجماعي) يبقى العائق الأساسي ليس أمام معرفة الذات فقط، وإنما أيضاً أمام كل معرفة تنتمي إلى المجال النفسي، وكثيراً ما يشتد ضغطه إلى درجة أننا نخشى الاعتراف به.ونحن هنا أمام مسألة على كل متديّن أن يوليها بعض الانتباه، إذ من الممكن أن يستقي منها إيضاحات مهمة».

لذلك يجب على علم النفس الذي يعتمد التوجه العلمي أن يسير حسب التصور العقلي ويتطور على أساسه. يعني أن عليه أن لا يبتعد عن المكون المادّي مع الحرص على الاحتفاظ بالبعد النفسي بمسافة لا تخرجه من مجال رؤيته. لأنه في حال طالت المسافة بينهما سيصبح وضعه كوضع علم النفس المخبري الذي لا تثير نتائجه المبهمة اهتمامنا، لا من الناحية التطبيقية ولا من ناحية عموميّتها.

كلما أصبح الفرد مركزاً لحقل الدراسة، كلما استطعنا أن نصل إلى معلومات حية وذات قيمة عامة. وبالطبع ستزداد في هذه الحال تعقيدات موضوع البحث، وستتوسع هوامش الخطأ بفعل تعدد العوامل الفردية. وهذا ما يبرر توجّس علم النفس التقليدي[84] من القيام بمخاطرة كهذه، واختيار تجنب المعطيات الفرديّة المعقّدة لمصلحة المسائل العامة الأكثر سهولة، لأنه باختياره لهذا المسار يصبح حراً

بانتقاء المسائل التي يريد هو أن يطرحها على الطبيعة.

لا يتماشى اليوم مسار علم النفس العام مع الطب النفسي. ذلك أنه، في إطار الممارسة، يصبح موضوع البحث أي المريض ـ الفرد، هو الذي يطرح الأسئلة وينتقي المصاعب، والمختبِر أي الطبيب، هو الذي يجد نفسه في مواجهة قسريّة مع معطيات لم يخترها، والتي بلا شك لم يكن ليختارها لو كانت له الحرية في ذلك. المرض هو الذي من خلال المريض يطرح الأسئلة الفاصلة، يعني أن الطبيعة هي التي تقدم التجارب للطبيب، كما لو أنها كانت تنتظر الأجوبة: فرادة المريض وفرادة موقفه في الواقع الخارجي، هما اللتان تمثلان أمام الطبيب وتنتظران منه الجواب.

وواجب هذا الأخير، ومسؤولياته يفرضان عليه موقفاً يغصّ بالمتغيرات وبالعوامل اللايقينية. فيبادر في البداية مهمته مستعيناً بخبرته وبقواعد الطب العامة. لكن سرعان ما تخيب آماله ويلاحظ أن قواعد من هذا الشكل لا تتناسب مع حالة المريض الخاصة ولا تحمل له أي حل. ويرى أنه كلما ذهب بعيداً في تفهمه للمريض فقدت قواعد فنه العامة معناها ـ على الرغم من أنها تبقى المعيار الأساسي للمعرفة الموضوعية. وبقدر ما ينمو ويتّسِع «التفاهم» بينه وبين مريضه تتعمَّق العلاقة بينهما. وحينئذ يتحول «التفاهم» الذي كان عاملاً مساعداً في البدء إلى عائق مليء بالمخاطر. إذ عندما تأخذ العلاقة الشخصية بين الطبيب ومريضه بالتنامي (وبحسب التعبير التقني عندما يتنامى النقل والنقل- المقابل) وتقترب من العلاقة الحميميّة بين ذاتيتيّن ستتحول إلى حالة انعزال على صعيد العالم الخارجي، وهذا ما يهدد بحصول أشد الضرر على الصعيد الاجتماعي: وهو ضرر غير مرغوب فيه البتة. ولكنه يظهر دائماً حيث توجد عمليات «تفهّم» متبادلة، وخصوصاً عندما لا يرافق التفهّم ما يوازيه ويعادِله من المعارف الموضوعية[85].

يقول يونج: «كلما تعمق التفهم اتسعت المسافة وكبرت الهوة بين الفهم والمعرفة. وفي نهاية الأمر يصبح التفاهم الأمثل قبولاً تاماً للآخر الذي نرافقه في مسيرته الحياتية وفي معاناته اليومية والذي نلتصق به حتى الذوبان، مشيدين بالذاتيانية، غير مبالين بكل من ينبهنا إلى مسؤوليتنا الاجتماعية».

من الطبيعي إذن أن يرفض البعض التفهم على هذا الشكل، لأن ذلك يحدث اندماجاً مشتركاً بين طرفين. وعاجلاً أو آجلاً سيجد أحدهما نفسه وقد أذعن «للذوبان» (Assimilation) في الآخر ومجبراً على التخلي عن فرادته. وهنا حتمية سقوط التفهم. لأن التفهم يتطلب تجاوباً متبادلاً بين شريكين شرط أن يحتفظ كل منهما بخصوصيته. لذلك من غير المستحب أن يُدفَع أحدهما دفعاً إلى هذا الموقف. علينا أن لا نطلب ذلك إلا عندما تصل العلاقة إلى النقطة التي يتعادل فيها الفهم بالمعرفة. التفهّم بأي ثمن يؤذي الشريكين معاً[86].

تظهر هذه المشكلة كلما تعلق الأمر بمقاربة حالة فرديّة واستبيان ملامحها المعقدة. هنا تكمن المهمة الخاصة بعلم النفس. وهي أيضاً مهمة المرشدين «المولجين بمهمة تطهير النفوس» شرط أن لا تدفعهم وظيفتهم إلى فرض معتقداتهم المذهبية وإلزام الفرد بختم (*le sceau*) جماعتهم. ما يجعل حينئذ الوجود الشخصي محدوداً ومحصوراً وفاقد الأهمية.

يجب على الطبيب (النفساني) في كل الأحوال أن يخفِّف عن المريض وطأة الضغوطات المذهبية وأن يحمله، قدر الإمكان، إلى التخلي عن الآراء السائدة والأحكام المسبقة. وعليه في الوقت نفسه أن يراعي ويحترم قناعاته وثوابته الميتافيزيقية التي لا تخضع لبرهان دون أن يرفعها إلى مرتبة المبادئ

العامة. هذا الحذر أساسي بقدر ما هو أساسي فسح المجال لإطلاق قدرات الفرد التي أنهكتها التدخلات الاعتباطية والخارجية. على الطبيب إذن أن لا يضيف إلى هذه التدخلات، وما أكثرها، ضغوطات أخرى. وبمعنى أشمل، عليه أن يأخذ بيد مريضه ويساعده على إنجاز ما هو ضمن إمكانياته مع كل ما في هذا من احتمالات الفشل أو النجاح. وهذا ما يوضحه يونج في المرحلة الرابعة من العلاج النفسي التي أطلق عليها اسم التحول في شخصية المريض[87].

ولا يستبعد يونج بالنسبة إلى من لم يكن على علم بالتحليل النفسي أن يعتقد أن في هذا الموقف مغالاة في الحذر. وهذا خطأ، لأنه علينا أن نقيم وزناً للظروف التالية: التحليل مسار جدلي[88] يتضمن مواجهة بين شخصين تتسلل من خلالها تأثيرات وتفاعلات متبادلة شديدة الأهمية حتى لو كان الطبيب يتمتع بالكثير من الفطانة والكثير من التحفظ. من هذا المنطلق يصبح على الطبيب الواعي مسؤولياته، أن يبذل كل ما بوسعه حتى لا يزيد من كمية المؤثرات الاجتماعية التي أرهقت المريض ولم يستطع الإفلات منها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، يعرف الاختصاصي الكفؤ أن أجود القواعد العامة[89]، مهما علا شأنها، ليس لها إلا نتيجة واحدة: ألا وهي إثارة المريض ودفعه إلى الرفض السافر أو المقاومة الخفية. وهذا ما يعرّض العلاج لخطر لا جدوى منه. خصوصاً أن الحالة النفسية في عصرنا هذا مربكة ومهدّدة إلى درجة عالية جداً، بفعل الإعلانات والدعايات والنصائح والإيحاءات غير المسؤولة، ما يجعل مفيداً للمريض أن يقدَّم له ولو مرة في حياته علاقة خالية من هذه العبارات التي تصم أذاننا من نوع: «يجب عليك» و«كان يجب» والتي لا تعبِّر إلا عن عجزنا عن المساعدة. وأمام ما يتعرض له المريض من انقضاضات خارجية وما تثيره من ردات فعل ذاتية، يجد الطبيب نفسه مضطراً أن يلعب دور محامي الدفاع عن صحة شخصية مريضه. وفوق هذا، هو يعرف أن الإنسان، ما إن يشعر أن الأمر يتعلق بتغيير توجّهاته، حتى يخاف ويتهيّب انطلاق الغرائز الأولية. والحقيقة أنه خوفٌ مُغالى فيه[90]، لأن الفرد يملك إمكانيات جدّ فعالة تحدُّ من انفلات الغرائز، منها ما هي ذاتية ومنها ما هي خارجية: كالجبن، وهو في طبيعة معظم الناس، والقيم الأخلاقية والذوق الرفيع – ومن الخارجية نذكر - القانون الجزائي. وبسبب هذا الخوف المفرط، يصبح أصعب ما في الأمر أن ينجح الطبيب في تحريك مشاعر مريضه اللاواعية والخروج بها إلى الوعي، ثم المساعدة على تحقيقها وجعلها قابلة للحياة. وعلى عكس ذلك، عندما تهدد غرائز الفرد بكثير من الجرأة والتهوّر بتعكير صفو النفس، يصبح لزاماً على الطبيب أن لا يكون همُّه حماية مريضه مما اعتراه من جمود والتزام بالأعراف، وإنما حمايته من التأثير الأرعن للقرارات القصيرة النظر ومن صلافةٍ لا ولاء لها ولا قانون[91].

ويستنتج من خلال خبرته في متابعة العلاج ومواجهة المريض مع طبيبه، أنه ستأتي اللحظة التي سيطلب فيها الطبيب من مريضه تقييم رغباته الشخصية. إذ من المفترض أن يكون المريض قد توصل قبلاً إلى تلك الثقة التي تخوله إصدار حكمه تبعاً لقراره الذاتي الحر، بعيداً عن التقليد الصرف للأعراف والعادات الاجتماعية، حتى في حال تطابق رأيه مع الآراء السائدة. وإذا لم يستطع أن يأخذ مواقفه بصلابة، ستبقى القيم المعروفة بالموضوعية دون أهمية ودون فائدة له، إذ كل ما يمكن أن يحصل هو أن تحل هذه القيم محل سماته الذاتية عاملة على إلغاء وسحق شخصيته.

وأهم ما يريد يونج قوله في هذا المجال هو أن معظم الناس داخل الجماهير يتحولون إلى «مرضى» فاقدي الشخصية المتميزة وذلك نتيجة سيطرة الرموز والقيم التي تطلقها الجماهير، على وعيه

الذاتي. وهذه هي المشكلة الكبرى: فإذا كان من الصعب على الطبيب النفسي مساعدة المريض على استعادة قراره بوعيه الذاتي، هل هناك وسيلة للخروج بالأفراد «المخدرة» داخل الجماهير أن تستعيد فرادتها المسؤولة؟

تراجع وعي الفرد داخل الجماهير

يرى يونج أنه بقدر ما يتكون المجتمع من أفراد فاقدي التميّز الفرادي، يكون معرّضاً ومكشوفاً لغزو أناس لا رادع أخلاقياً لهم. ومهما أراد المجتمع أن يتنظم ويتمفصل، سيقوم إذا ما ساده حكم استبدادي، بإلغاء شخصية أفراده وتسليمهم لقمة سائغة إلى إنسان متسلط طاغية متعطّش إلى الحكم. ويتابع: «أن نجمع مليون صفر لن نحصل على واحد، وأن نجمّع مليون معدوم الأهلية لن نحظى بمادة لوحدة حيّة. ما نريد قوله هو أن كل شيء يتعلق في النهاية بطبيعة وبنية الأفراد. ولكن قصر النظر المشؤوم ومحدودية العقل اللذين يسودان هذا العصر، واللذين يعملان على أن لا نفكر إلا في لغة الأرقام الكبيرة ومن منظور التجمعات الجماهيرية، يمنعان توقع ما يمكن أن تقوم به جماهير منضبطة عندما تقع بين أيدي أحد المجانين. وهذا شيء على العالم أن لا يسقطه من حسابه خصوصاً وقد ثبتت صحته في ظرف مأسوي. مع الأسف لم تنل هذه التجربة حقها. وقد نجم عن هذا التعامي أخطار لا يستهان بها. ولانزال نواصل مبتهجين تكوين الجماهير، مطمئنين للاعتقاد بأنها تملك القدرة والفاعلية، والافتراض الذي يعتبر أنها وحدها القادرة على خلاص الإنسان. ونستمر نتغاضى عن واقع يظهر لنا استقواء الجماعات وأثرها في الأخلاق العامة. وننسى أنها إذا ما أطلقت مقاومتها السلبية (أي قواها الكامنة)، لن تتوانى عن التجسّد بممثل رسمي لها سيعلن نفسه بما يتناسب وقدراته، مرشداً أو نبياً أو ديماغوجياً، لن يتراجع عن قناعاته أمام أي شيء ومهما كان الأمر، بتقديم برنامج من جملة تصورات وهمية، لا بل chiliastiques [92] من المحتمل أن يفهمها ضعفاء العقول، وضعفاء العقول فقط.

ويستغرب يونج كيف أن المذاهب الممثلة بالمؤسسات الدينية تلجأ من وقت إلى آخر إلى الاستعانة بقوة الجماهير. وكما يقول المثل: «تستقدم إبليس (Belzebuth)[93] ليطرد لها الشياطين». وكأنها نسيت أن ما يبرر وجودها هو السهر على خلاص كل فرد من أفراد رعيتها! وربما لم تطلع على ما حملت إلينا المعطيات الأساسية لعلم النفس الجماعي التي ترى أن الفرد، داخل الجماعة، يتراجع مستواه الفكري والأخلاقي. لذلك بمجرد ما تنزلق الكنائس في طريق اقتفاء الجماعات، ستنحرف عن مسارها الصحيح وتتنازل عن أهم مسؤولياتها، أي «الأخذ بيد كل واحد من رعيتها لتسديد خطاه (concedente Deo) «بقدرة الرب، وانبعاث الروح فيه».

وإذا كان من الصعب على الفرد الواحد، مع الأسف، أن ينجح في تغيير ذاته، فكم ستكون صعوبات المجتمع، المكوّن من أعداد كبيرة من الأفراد الذين يتسابقون إلى التغيير والتحرر والخلاص؟ ويرى أيضاً أن الكنيسة تتصرف بغباوة غريبة عندما تجنح إلى احتجاز رعاياها داخل شباك مؤسسة جماعية، لأنها تحوِّل بذلك مسؤولية الفرد الشخصية إلى مسؤولية منقوصة. هي تنسى أن دورها الأساسي يقوم على إنقاذ الفرد من التخدير الجماعي والارتقاء به إلى أعلى. وبما أن الفرد هو الركن الأساسي في المجموعة الإنسانية، عليها أن تجعله يعي أن خلاص العالم تابع لخلاص نفسه. لكن معظم الجماعات الكنسية التي تبشر بهذه التعاليم والتي تحاول إقناع رعيتها بها، تستند في نشر تعاليمها إلى وسائل المحاكاة الجماعية. وعلى عكس ما تأمل، سترى أنه حالما تتبدد نشوة الفرد[94] الذي اعتاد أن يكون جزءاً من

مجموعة، سيلتحق دون مقاومة بأي شعار جديد تصفّق له الجماهير.

ومن هنا يستنتج أن العلاقة الشخصيّة بين الإنسان وخالقه هي الحماية الوحيدة للفرد من سحق الجماعة له. ويتسائل: «هل احتاج المسيح إلى تجميع الجماهير ليقنع تلاميذه ومريديه؟ هل بإطعامه الخبز لخمسة آلاف من الجائعين، استطاع أن يقنعهم بأن لا يصيحوا مع الحشود الصاخبة: «اصلبوه» وفي الوقت الذي كان القديس بطرس، تلميذه المختار، لا يزال متزعزع الإيمان»؟

يمثل يسوع وبولس الرمز للذين يستطيعون من خلال تجربتهم الذاتية متابعة رسالتهم أولاً متحدّين العالم بأسره.

أمام هذه الحجج، علينا أن لا ننسى الواقع الذي تواجهه الكنائس. عندما تحاول الكنيسة أن تحوّل مجموعة لا شكل لها إلى بنية منظمة، وتعمل بالوسائل الإيحائية على تجميع الأفراد المتفرقة في رعيّة مؤمنة، وتحرص على بقاء هذه الرعيّة وتجعل حياة كل عضو فيها تغص بالمعاني، وهي نعمة لا تقدر بثمن، يحق لها أن تكون صاحبة الفضل الأكبر على المجتمع. لكن المداليات التي تقدمها، لها وجه آخر، الوجه الجامد المتحجّر، الوجه الذي يعزّز التصلّب ولا يساعد على التطور.

وقد أظهرت التجارب أن الإنسان العالق داخل جماعة ما، لن يحصل على أي تغيير ذاتي، رغم كل ما يمكن أن تحمله له هذه الجماعة. فهي لن تمنحه ما عليه أن يكسبه بجهده ومعاناته. وما توحي له من تحقيق سهل لرغباته سيؤدي به إلى نتائج سلبية لأنها تعزز فيه الميل الغريزي للاعتماد على الخارج وعلى الآخرين، وتجعله يتخفى وراء طلاء زائف يتوهّم من خلاله أن انقلاباً جذرياً غيّر كيانه، بينما لم يكن قد حصل أي شيء من هذا القبيل. لذلك أصبح ملحاً اليوم التصدي لظاهرة التجمّعات الجماهيرية التي تخبىء لنا الكثير من المخاطر. فالشعوب تتكاثر باستمرار والمسافات تتقلص وتتلاشى، والكرة الأرضية تضيق «كالجلد الحزين»[95]. ويجب أن لا يخفى علينا ما تحمله لنا المنظمات الجماهيرية من تهديد. لقد حان الوقت لنطرح المسألة الأساسية: ألا وهي تحديد نوعية الإنسان الذي نريد أن ينضوي في التنظيمات الشعبية، الإنسان الحقيقي، الإنسان الواعي، لا ذلك الذي لا يعني أكثر من رقم في معادلة إحصائيّة. ولكن من غير الممكن أن نصل إلى هذا الهدف دون فكر جديد ووعي للذّات جديد.

نحن نتوقع كما جرت العادة أن يتبع الشعب بملء إرادته الطريق التي سلكتها قبله المجموعات الكبيرة: يخيل إليه أنه حيث تكون الكثرة يكون الأمان، وفي معتقدها يكمن الصواب، وفي كل ما تخططه خير أكيد، وعندها القوة التي تذلل الصعوبات وتحقق الأمنيات. وأحلى ما في الأمر أنها تدغدغ أحلام الناس بمنحهم عالماً كعالم الطفولة حيث يسترخي الطفل في أحضان والديه لا يزعجه همّ ولا تلاحقه مسؤولية. أوليس هذا ما ينتظره الشعب من أرباب السلطة؟ هذه السلطة التي وعدته أن لديها لكل سؤال جواباً ولكل حاجة كفاية؟ هكذا يستكين رجل الشارع، وربما يذهب إلى أبعد من ذلك في سرنمته[96] الطفولية عندما يتساءل: من سيدفع له ثمن هذا الفردوس الموعود؟ المراجع العليا لن تنزعج من مطالبتها بتسديد الحساب، لأن الطلب منها يزيد من سلطتها. وكلما ازدادت سلطتها أصبح الفرد المعزول يشعر بضعفه وعوزه[97].

وكلما اشتدت وطأة هذا الوضع فتحت الطريق وشرعت الأبواب للحكم الاستبدادي الذي يحول حرية الفرد إلى استعباد مادي وروحي. والاستبدادية في جوهرها لا أخلاقية، فهي لا تتورع عن اللجوء

إلى أية وسيلة لتحقيق هدفها، يساعدها على ذلك أن مجال اختيار وسائلها أوسع بكثير من المجال المتاح لنظام لا يزال يولي أهميّة للفرد. لذلك إذا ما تعرّض هذا النظام المستقوي بجماهيره للمجابهة مع حكم ديكتاتوري سرعان ما يرى أن العائق الذي سيضعفه، هو فعلياً اللجوء إلى الاستعانة بالمبادئ الأخلاقية، وأن عليه أن يلجأ إلى الوسائل اللاأخلاقية نفسها التي يستند إليها الحكم الديكتاتوري. هكذا تتوسع دائرة الشر، حتى لو كان بالإمكان تجنب العدوى المباشرة. هذه العدوى التي تبلغ أقصاها كلما أعطيت الإحصائيات أغلى الأثمان. هذا ما يحصل يقول يونج بدرجة عالية في عالمنا الغربي، خصوصاً أن الصحف لا تكفّ، بكل الأشكال، عن إبراز القوة الساحقة للجماهير، وعن التهميش المستمر للفرد الذي يفقد في نهاية الأمر كل أمل بإسماع صوته مهما كان موقعه ومهما كانت وسائله. «فالمثل العليا والحرية والمساواة والأخوّة قد شاخت وصارت مبتذلة لن تساعد الفرد بعد الآن، لأنه لا يستطيع توجيه نداءاته إلا إلى جلاديه، ممثلي الجماهير».

أهمية الشخصية المتماسكة

بعد أن يؤكد يونج أن «وحدها الشخصية المتماسكة تستطيع أن تقف في وجه جماعة متماسكة. نحن لا نستغرب صعوبة فهم رجل العصر لهذه العبارة. فقد نسي ما تعنيه الصورة التي كانت سائدة عنه في العصور الوسطى وهي أنه عالم متناهي الصغر، أي إنه صورة مصغرة عن العالم اللامتناهي الكبر. «وكان على الفكر الذي يشرف على هذا العالم ويتحكم فيه أن لا ينسى هذه الصورة الملهِمة والمنقذِة، خصوصاً أنها من البديهيات التي لا يكف عن إعادة صوغها وتصحيحها حسب ما تقتضيه مصالحه» حسب يونج.

ثم يعود يونج ويتبيّن صعوبة تحقيق هذا التماسك الذاتي. لنتبع تحليله لهذا الواقع: الإنسان يفهم ما يرسله العالم من إشارات بفضل ما يتمتع به من وعي وتأمل، وبفضل ما له من غرائز موروثة وجدودية archétypes كونه جزءاً من الطبيعة الشاملة. ولكن غرائزه هذه تبقى متناقضة تتقاذفه باتجاهات متضاربة، ونادراً ما يجد نفسه في حالة انسجام مع هدف واحد. وهذا الانسجام لا يحصل عموماً إلا في مقابل ثمن باهظ وهو الكبت، ما يعني أن على المرء أن يقطع جزءاً مهماً من طبيعته. وهنا لا بد أن نتساءل: هل يستحق البحث عن توحيد الذات كل هذا العناء، إذا كانت الذات في طبيعتها دائمة التناقض إن في مكوناتها وإن في سلوكياتها، وبالتالي في حالة تفكك مستمر؟ وكما تحركات الجماهير الشواشيّة تتدافع بعضها مع بعض في البحث عن ديكتاتور يوحّدها في هدف عام، كذلك الحالة الانحلالية في الفرد تبقى بحاجة إلى منظّم وموجّه. قد يريد الوعي الذاتي أن يلعب وحده هذا الدور، لكنه ينسى أن ضغوطات الرغبات اللاوعية تستطيع أن تُعيق وتُبطل ما يريده. لذا كان عليه الاعتراف بهذه القوى وقبولها إذا ما أراد تفعيل عملية التوليف (la fonction de synthèse)، وإلا ستظهر فجأة بعض الرموز القدسية اللاواعية لتعبّر عنها وتحشدها تحت إمرتها.

فالرمز الديني يستطيع، بعيداً عن كل ما هو تقليدي، أن يجعل مفهوماً ومحسوساً «الكلمة» (le verbe) وهكذا سيتجاوب مع ما يصبو إليه إنسان العصر، ويصبح قادراً على أن يلعب دور توحيد الذات. لكن إذا ما رجعنا إلى التاريخ نرى أن الرمز المسيحي القديم لم يستطع أن يقوم بهذه المهمة: بل على العكس تماماً، لقد ساهم في التفكك الرهيب الذي حصل في دائرة «الإنسان المسيحي الأبيض» وبقي عاجزاً عن منع ظهور أنظمة اجتماعية استبدادية[98]. وهذا لا يعني أن المسيحية قدمت وشاخت. يقول

يونج: «أنا مقتنع تماماً أن ما عفا عنه الزمن ليس المسيحية، وإنما المفهوم والتأويل الذي وصلنا عنها حتى يومنا هذا والذي يجب مراجعته لمواجهة العالم المعاصر. الرمز المسيحي وحدة حيّة تحمل في داخلها بذوراً للتطورات الحديثة، ولذا يستطيع أن يزدهر وينتشر من جديد ولكن شرط أن يسمح للناس بإمكانية أخذ قرارهم بأنفسهم، وأن يترك لهم إعادة التفكير بكثير من التعمق والتمحيص في المفترضات المسيحية الأولية. ولكن هذا التوجه يتطلب التعاطي مع الفرد - هذا العالم المتناهي الصغر الذي يشعر به كل منا - بشكل مختلف عما كان سائداً حتى اليوم. صحيح أن الطرائق الجديدة في مقاربة الإنسان لذاته أصبحت ضمن إمكانياته، والتجارب الذاتيّة أصبحت متاحة له اليوم، إلا أن المعطيات الروحية التي تكوّن الأساس والركيزة الأساسية للميثولوجيا الدينية، ما زالت مجهولة منه. والميادين المعرفية الحديثة لا يزال يخيم عليها ظلام دامس، حتى أن المرء يعتقد أن لا جدوى من توظيف قواه الفكرية فيها، ويقف أمام مصاعبها مستسلماً يائساً. ولا غرابة في ذلك، خصوصاً حين يملك الحكم كل الأوراق وكل الأجوبة، وحين يستطيع أن يستعين بالأعداد الكبيرة وبسلطته الساحقة، وأن يأخذ العلم والتكنولوجيا مع ملحقاتها ومنجزاتها إلى جانبه. واليوم يجسّد العلم بحججه الملزمة أعلى درجة من درجات اليقين التي استطاع إنسان العصر أن يتبوأها بما بذله من جهد، أو أقله هذا ما يتراءى له لأن معظم ما تلقى في دراساته هو أن الظلامية[99] والتخلف والخرافات كانت تخيم على العصور الماضية. ولم يخطر في باله قط أن العلماء ربما أخطأوا كلياً بهذه المعادلة[100].وما يعزز هذا الرأي، أن العقول المستحوذة على السلطة والتي يتوجه إليها الفرد بتساؤلاته لا تزال تغرقه في الظلامية. فتبرهن له أن ما يراه العلم مستحيلاً هو مستحيل في كل زمان، مغلِقَةً بموقفها هذا إمكانية البحث عن عالم في مقابل عالمنا. مع أنّ العلماء اليوم ما زالوا يبحثون عن وجود كائنات فضائية (extraterrestres)[101].

ويتابع يونج: «من جهة ثانية، عندما يسأل أحدهم الكنائس ومن يمثلها من الذين أُسندت إليهم مهمة خلاص النفس، يُجاب على ذلك بضرورة انتمائه إلى كنيسة كمنشأة عامة، وبأن المفروضات الإيمانية التي يجد صعوبة في تصديقها هي حقائق تاريخية لا لبس فيها، وأن بعض الطقوس الدينية تأتي أحياناً بنتائج عجائبية، وأن الآلام التي تحمّلها المسيح حرّرته من الخطيئة وما نتج منها من لعنة أبدية. وهكذا بعد أن يتوجه إنسان العصر بتساؤلاته إلى هذه الجهة أو تلك[102]، يعود ويحاول بوسائله الهزيلة أن يتفحص وحده صحة هذه المواضيع؛ وسرعان ما يُقر بعجزه، وبأنه لم يعد لديه إلا افتراضان: إما الإيمان بهذه المسلمات كحقائق لن تفك رموزها، وإما بكل بساطة الإلقاء بها جانباً».

واليوم، في الوقت الذي يستطيع المرء أن يقارب ويفهم ما تقدمه له الدولة «الجماعية»[103] من حقائق، تبقى الحقائق الدينية عصيّة على الفهم لعدم سماح الكنيسة بتأويلها. سُئل المخصي: «هل تفهم ما تقرأ؟» أجاب: - «وكيف أستطيع ذلك إذا لم يرشدني أحد؟». لكن عدم الفهم لا يمنع الإنسان من الاعتقاد الديني. لأن الاهتمام بالدين رغبة غريزية تعود إلى كونها تلبي وظيفة أزلية خاصة بالإنسان. نحن لا نستطيع سلب الإنسان آلهته إذا لم نقدم له آلهة أخرى. لذلك لم يستطع رؤساء الدول «الشمولية» أن يمنعوا شعوبها من تأليههم، وعندما يحاول البعض منع هذه الحماقات بالقوة، تنبعث أفكار أخرى، استحواذية ممهورة بقوة شيطانية، كتأليه المال أو السيادة أو حتى العمل. ما يعني أنه كلما قُمعت وظيفة من الوظائف الطبيعية عند الإنسان، وأُبعدت من دائرة الوعي، أُصيبت الشخصية باختلال عام. يدل على ذلك أنه عندما سيطرت آلهة العقل[104]، انتشرت العصابية في هذا العصر إذ كل بتر لجزءٍ من النفس، أي كل تفكيك في النفس يؤدي إلى تفكيك في المجتمع وفي كل حالة من حالاته. والستار الحديدي، حيث كانت تمتد الأسلاك

الشائكة، أحدث شرخاً في ذاتية الإنسان المعاصر الذي يقيم في هذا الطرف أو ذاك. ولا يزال هذا الشرخ قائماً بين الشرق والغرب. وكما أن المرء في طبيعته يشبه العصابي الذي لا يعي ما يتفاعل في نصفه اللاواعي، في «ظله»[105] أي أنه لا يعرف ما فيه من رغبات يخجل من البوح بها لنفسه، فيسقطها على كل من يوجد قبالته، كذلك يسقط رجل العصر، كل ما في ظله على من يقيم في الضفة الأخرى. ولذا يلجأ السياسيون إلى تعبئة النفوس حسب موقعها ضد الطرف الآخر، وكأن كل واحدة منهما لا تمثل سوى قوى الشر، ويصبح هذا موضوعاً يستحوذ على المشاعر العامة ويحول الفرد عن الاهتمام بذاتيته. وأيضاً كما العصابي الذي يبقى مهووساً بما يسيطر عليه من رغبات وأوهام، والذي يحس «أن شيئاً ما في داخله ليس على ما يرام»، كذلك الإنسان الغربي أصبح مصاباً بالهوس نفسه، ألا وهو العودة إلى الاهتمام الغريزي بنفسه. وهذا ما يفسر التفاتته اليوم إلى العلوم النفسية.

الخلاصة: ضرورة الخروج من نمطية الذهنية الجماعية

بعد هذا التحليل لوضع الإنسان في المجتمع المعاصر لم ير يونج مهرباً من تحميل أطباء وعلماء النفس، وهو في مقدمتهم، مسؤولية البحث عن طرق إيقاظ الفرد ودفعه لوعي ذاته واكتشاف فرادته والخروج من سيطرة الجماعة. «من هذه الزاوية، الطبيب النفساني مدعوّ- طوعاً أو كرهاً- لأن يلعب دوراً على مسرح العالم. إذ تطرح عليه أسئلة تتعلق ظاهرياً بما يحرص الشخص على إخفائه من حميميته. لكن سرعان ما يتبين له أنها ليست سوى تعبير عما يشعّ من ذهنية العصر». إذاً تشير هذه الأسئلة أولاً إلى العوارض المرضية الشخصية التي هي، عن حق، «المواد العصابية الأساسية» في هذا العصر. ويتعلق الأمر هنا كما يقول بالتخيلات والفانتزمات الطفولية التي تتعارض عموماً مع منطوقية الراشد التي ترفضها أخلاقيته وتمنعها من الوصول إلى الوعي. وبصفتها هذه، لا تجتاز بطريقة سهلة عتبة الوعي، وأقل ما يمكن قوله إنها لم تستطع اجتيازه قط. لأنّ هذه التحليلات في واقع الأمر، تولد لا واعية، وتستمر لا واعية، وبدون مساعدة التحليل النفسي لا يمكنها اجتياز عتبة الوعي. ويجب أن يكون الوعي في حالة شديدة من الضيق، حتى يسهل تحركها، وإلا لأمكنها التحرك في الحالات العادية وربما يؤدي ذلك إلى اضطراب عصابي. وهي بفعل انتمائها الطبيعي إلى عالم الطفولة لا يجب أن تؤدي إلى أي ارتباك. ولكن في حال أُصيب الوعي بوهن، تجد الفرصة مناسبة لتستقوي وتظهر في غير موسمها، كما هي الحال عندما يوجد الإنسان في وضع متأزم يتسبب بتسمم الأجواء المحيطة به وبخلق مناخات مؤذية له، فتتولد عنده صراعات وتجاذبات تؤدي إلى (ظهور الفانتزمات) وإلى اضطراب في توازنه النفسي.

وحين يتفجر العصاب عند الراشد ينبعث عالم من الفانتزمات كما كان يحصل في سن الطفولة، ما يبرر الاعتقاد بأنها السبب في تكوين العصاب.ولكن هذا التفسير يدفعنا إلى التساؤل: لماذا لم تظهر هذه العوارض المرضية طوال مدة وجود هذه الفانتزمات في اللاوعي؟ لأنه في حقيقة الأمر، لا تظهر هذه العوارض إلا عندما يصطدم المرء بظروف لا يستطيع السيطرة عليها بوسائله الواعية. إذ حينئذ تتكفئ شخصيته وتتوقف عن التقدم والنمو ما يفتح المجال واسعاً للانزلاق في عالم الفانتزمات الطفولية الكامنة، التي لما كان لها أثر مرضي لو بقيت الشخصية الواعية قادرة أن تواصل سيرها على درب الحياة دون عواقب شاقة ومنيعة.

في حالات أخرى قد يحصل في مرحلة من مراحل النمو أن يترك الوعي مجموعة من طاقاته دون أي توظيف لها. عندئذ تجد هذه القوى نفسها سائبة[106] دون عمل، فتتكفئ وتتراجع إلى حضن

اللاوعي حيث تزوِّد بطاقاتها الغرائز والفانتزمات الموجودة هناك، وعلى رأسها ما له علاقة بالطفولة. وحالما تصل هذه الفانتزمات إلى درجة كافية من القوة - بفضل حصولها على الطاقة - تنشط وتحاول أن تنفذ إلى الوعي وتدخل في صراع معه. فيستشعر الوعي هذا الصراع في ما يعتريه من قلق لا يفهم كنهه، إلى أن ينتهي الأمر بشطر الشخصية شطرين متباينين.

ونتوقف هنا لنرى كيف يفسّر يونج اندلاع الأعمال الغريزية من قتل وتهجم وسباب حين تندفع التظاهرات والتجمعات. «إذا ما رجعنا إلى التصورات الطبيعية عند الطفل، نجد أنها تترافق مع مجموع السلوكيات الغريزية. وعلينا هنا أن لا ننسى أنها تمثل باكورة النشاط الفكري عند الإنسان. هذا ما يفسر لنا لماذا تنطلق فانتزمات الفرد، الذي فقد وعيه الذاتي داخل الجماهير، وراء السباب والضرب والتخريب، رغم كل ما قامت به التربية والمجتمع من محاولات التغيير والتصويب. الغرائز قوى محافظة تتمسك إلى أقصى درجة بشكلها وديناميتها. لذلك كلما استُدعيت صورة منها إلى الذهن، ظهرت دائماً بشكل يجر معه كل ما يمثل وما يعني الدافع الغريزي الذي تنتمي إليه. فلو أتيح لنا أن نغوص في أعماق فراشة اليوكا (yucca)[107] لوجدنا دون شك أشكالاً غامضة من التصورات تدفع الفراشة ليس لممارسة عملية الإخصاب مع زهرة اليوكا فقط، وإنما أيضاً إلى تمييز الموقف العام «والتعرف» إليه. فالغريزة تتعدى التصرف الغامض الأعمى، وتظهر تكيفاً يتعدى تكيُّف الذكاء[108] في بعض المواقف الخارجية دون أن تفقد صفاتها بالتخصص والثبات. الغريزة فطرية وموروثة، ولأن الصور المرافقة لها لا تزال هي هي منذ أقدم العصور، «أطلقنا كما يقول يونج عليها اسم «الأنماط الجدودية» أو الأنماط القديمة Archétypes». الغريزة أكثر أمانة على أنماطها القديمة من الجسد على صورته. ولا تقل أهمية هذه الأنماط عند الإنسان، الذي يتمتع بالوعي والإرادة والعقل، عن أهميتها عند بقية الكائنات الحية، ما يعني أن الإنسان لم يخرج من السجل البيولوجي العام. أي إن نشاطنا الفكري يرتكز في أساسه على الغريزة ويستمد منها ديناميته والملامح الأولية لبنيات تصوراته الذهنية. ومن البديهي أن المعرفة الإنسانية ليست في أساسها سوى عملية تكيّف، أي إنها محاولة لجعل الصورة الذهنية «المسبقة» قادرة على التوافق مع كل حالة بمفردها. وهذا يتطلب إحداث تغيير في الصور المطابقة لنمط حياتي قديم لا يتناسب مع الحالات الفردية ومع التغيرات التي حصلت في العالم الخارجي. وإذا كان لابد من أن يستمر الدفق الغريزي بتغذية حياتنا بما يحمل من دينامية – وهذا شرط من شروط حفظ البقاء- صار علينا دون تردّد أن نغيّر ونعيد صوغ الأنماط الذهنيّة القديمة بشكل يجعلها مناسبة ومتطابقة مع متطلبات العصر الحديث. وهذا ما يبحثه يونج في الفصل الخامس

الفصل الخامس

مشكلة العصر

«لم تعد فلسفتنا الحالية تعبّر عن الحياة كما كانت تفعل في العصور القديمة، بل تقلصت حتى لم تعد أكثر من عملية فكرية».

يونج

مفاهيمنا اليوم لا تتماشى والعقلانية المتنامية، لذلك علينا البحث عن بنى فكرية جديدة قادرة على التكيف والتطور مع الظروف المستحدثة.

تأخر المفاهيم الفلسفية والدينية عن المفاهيم العلمية[109]

يلاحظ يونج في بداية الفصل الخامس أنه من المؤسف حقاً أن تتأخر مفاهيمنا الفكرية عن ركب التغيرات التي تحدث في الموقف الحياتي العام، وأن تتعثر دائماً في اللحاق بها. ولا عجب أن تستمر على حالها، وأن لا تجد مبرراً للتحول والتكيف طالما لم يحصل أي تغير في الخارج، وطالما بقيت أنماطها مؤاتية تعمل بشكل يتوافق والوضع القائم. ولكن حالما تتغير الظروف الخارجية ويتسع الشرخ بينها وبين البنى الفكرية التي أصبحت بالية، تبرز المشكلة العامة، ألا وهي: إعادة صوغ مفهومنا للعالم ولكل شيء في هذا العالم. وهكذا تصبح مشكلة العصر البحث عن البنى الفكرية التي لن تكون مهمتها التعبير عن الطاقة الغريزية فقط، وإنما التكيف والتجدد للقيام بالتعبير عن الظروف المستحدثة. لكن يظهر الواقع أنه لا يكفي استبدال المفاهيم الحالية بمفاهيم أخرى جُلّ اهتمامها التعبير عن مكونات العالم الخارجي غير آبهة لمكونات الإنسان البيولوجية، لأننا بهذه الطريقة لا نبعد الفرد عن أصوله الطبيعية، وإنما نقيم حاجزاً بينه وبينها. وهذا هو الخطأ الذي وقعت فيه التوجهات التربوية الماركسية لأنها «بتأليهها المفرط «للدولة» حسبت أنها تستطيع أن تعيد صوغ مفهوم الإنسان على مفهوم «الدولة».

ويلفت يونج النظر إلى أن قناعاتنا اليوم لا تتماشى «والعقلانية المتنامية»، ولم تعد فلسفتنا الحالية تعبّر عن الحياة كما كانت تفعل في العصور القديمة، بل تقلصت حتى لم تعد أكثر من مهمة فكريّة. ومذهبياتنا، بطقوسها ورموزها وزينتها المنفّرة التي ما زالت وكأنها تخرج مباشرة من العصور الوسطى، حيث مكانها الشرعي، وحيث كانت تعبر عن صورة للعالم دون أن تواجهها عقبات تذكر، أصبحت عصيّة الفهم على إنسان اليوم. ومع ذلك، يجد هذا الأخير نفسه مدفوعاً بقوة داخلية للتمسك بهذه المظاهر رغم تصادمها الحاد مع المفهوم الحديث لواقع الأشياء، وبالرغم من بقائها على حالها غير آخذة في الاعتبار تطور الفكر خلال القرون الخمسة الماضية. ربما يخاف بتخليه عنها أن ينزلق إلى هوة اليأس والضياع. وهنا تقف له العقلانيّة بالمرصاد. هذه العقلانية التي تحسب أنه من واجبها انتقاد كل عقيدة تتمسك بحرفيتها وبكل اقتناع حسي قصير النظر، خالياً من أي تحفظ. ولكن يغيب عنها أن المذهبيات تنشر عقيدة تملُّك، بفضل منظوميتها الرمزية ذات الصفة النمطية القديمة، حياةً خاصة، على الرغم من كل الانتقادات العقلانية التي تواجهها. وليس من الضروري أن نفهم هذه المذهبيات بالمقاربة المنطقية التي لن تنفع، إلا في حال ضعف الإيمان بها، أي إن تدخُّل المنطق لن يكون ناجحاً إلا عند من يتبوأ العقلُ عنده الأولوية في عملية الإقناع. وأكبر دليل على ذلك ما حصل أخيراً من تباعد في الصدع الذي يفصل بين العلم والإيمان.

والآن وقد أصبحت المسافة شاسعة بين هاتين المقاربتين المعرفيتين، وبين ما تقدمان من صور للوجود، صار من المستحيل قياسهما بوحدة مشتركة. لكن رغم هذا التباعد يبقى الإيمان بحاجة إلى براهين يستقدمها من العالم الحسي. فعلم اللاهوت يطمح أن يجد الوقائع التاريخية التي شاهدها الناس فعلاً لتكون برهاناً قوياً للإيمان: بما يعني أن المسيح كائن ولد من لحم ودم، قام بالعديد من الأعاجيب، خضع لقَدرِه

وتوفي في عهد Ponce-Pilate [110]، وحقاً قام بجسده بعد موته. ويحرّم علم اللاهوت كل منحى يهدف إلى تفسير الوثائق التاريخية بطريقة رمزية، أو أن يرى فيها ما يشبه الأساطير. وما جرى حديثاً في الأوساط اللاهوتية ينمُّ عن محاولة – تبعاً لما يراه العلم - لإبطال أسطرة المواضيع الإيمانية. ويلاحظ يونج «أن اللاهوتيين أنفسهم الذين حاولوا ذلك، عادوا وأوقفوا فجأة، وبقرار تعسفي، كل مساعيهم في هذا الاتجاه لأنهم وجدوا أن الأسطورة عنصر من العناصر الأساسية في الدين ولا يمكن استبعادها دون المس بمضمون الإيمان»[111].

القطيعة بين العلم والإيمان أحدثت

عند إنسان العصر حالة عصابية

ما يحدث اليوم من قطيعة بين العلم والإيمان ليس إلا عارضاً من عوارض انفصام في الوعي تتسم به الحالة الذهنية القلقة في هذا العصر. وكأن هناك شخصين يعبران عن الموضوع نفسه كل واحد من منظوره الخاص، أو الأحرى كأننا أمام شخص واحد يتكلم عن تجربته وهو في حالتين نفسيتين مختلفتين. وإذا ما تصورنا المجتمع الحديث على صورة هذا الشخص، يتضح لنا ما يعانيه واقعه من انفصام، أي إن مجتمعنا يعاني اضطراباً عصابياً. إذ يجنح نصف المجتمع إلى اليمين والآخر إلى اليسار، وهذه الحالة حالة مرضية كحالة العصابي التي تستوجب العلاج.

ويشدد يونج على التفاصيل التطبيقية، ويقول: «يجب على الطبيب النفساني أن يحاول التواصل مع الجزءين المتناقضين في شخصية المريض، لأنه بهذه الطريقة وحدها يستطيع مساعدة كائن بُتِر نصفه وعليه استجماع ذاته وإعادة تنظيمها، ليعود إنساناً متكاملاً بكل ما في هذه الكلمة من معنى». فالمريض كان دائماً نصفاً يضطهد نصفه الآخر، خصوصاً أنه لم يكن يتلقى المعلومات إلا من مرجعية واحدة تسيطر عليها الأفكار الجديدة السائدة. ولا تختلف وضعية هذا المريض عن وضعية المجتمع إن في معناها وإن في حقيقتها. فالفرد مع وفرة سلوكياته وميوله، ومهما كان موقعه، وحدة متناهية الصغر، تنعكس فيها على مقياسه كل المزايا والصفات التي تسود المجتمع الكبير. وعلى العكس، إذا ما اعتبرنا أن الفرد هو الوحدة الأساسية في النسيج الاجتماعي، سيؤدي انحلال مجموعة الأفراد إلى انحلال المجتمع». ووجهة النظر هذه هي الأقرب إلى الحقيقة، ذلك أن الفرد هو الوحدة الاجتماعية الأساسية، وهو المحور الحقيقي لها، بينما يبقى المجتمع والدولة مجرد اصطلاحات لا يمكنها أن تطمح إلى ما هو وجود حسي حقيقي كونها مجرد أفكار قدّمها بعض الأفراد. ولم نلحظ بعد بما يكفي من العمق والوضوح، أن هذا العصر لا يزال يرزح تحت وطأة ما ورثه من الحقبة المسيحية، ونعني بما قامت به هذه الأخيرة من جعل الكلمة (logos) الفكرة المركزية التي تعتلي عرش الإيمان. الكلمة بحرفيتها أصبحت الإله الذي نعبد، حتى لو كنا لا نعرف من المسيحية إلا ما نُهي إلينا من الغير. ورغم أن كلمة «مجتمع» وكلمة «دولة» أُثقلت بماهية مادية شبه متحصنة أصبح المفهوم الضمني للدولة أهم من المفهوم الذي أعطاه لها ملوك الزمن الغابر: فمنها يتلمسون العون، وهي المسؤولة وهي المتّهمة إلخ... أما «كلمة المجتمع» فقد رُفِعت إلى مستوى المبدأ العام الذي ترتكز عليه الأخلاقيات. حتى أن البعض ذهب إلى أبعد من ذلك عندما نسب إليها القدرة على الإبداع. وكأنه لم يسترع انتباه أحد أن ما يحصل اليوم من تأليه لـ«الكلمة» الذي كان ضرورياً في مرحلة من مراحل تاريخ الفكر، هو من الجهة الأخرى، الخطر الرهيب الذي يتربص بنا. ففي اللحظة التي حصلت «الكلمة» عبر ثقافة القرون الماضية على قيمة شمولية، انقطع ما كان لديها من صلة بالشخصية الإلهية

وفقدت الاتحاد بها... لذلك قامت أخيراً وليس آخراً كنيسة مشخصنة ودولة مشخصنة. والإيمان «بالكلمة» أصبح إيماناً لفظياً، ولفظية الكلمة تحولت شعاراً جهنمياً سريع التأثير وقادراً على كل أنواع الاحتيال. من هذا الإيمان بالكلمة، تمخضت قوة الدعاية وسحر الإيمان، وأصبح المواطن مخدوعاً، وتشابك الغش السياسي بالمساومات والتسويات، ووصلت المبالغة بالكذب إلى درجة لم يسبق لها مثيل...

وحسب يونج «أصبحت الكلمة التي كانت في الأصل رسولاً لتوحيد البشر في شخص «الإنسان-الإله»»، مصدر ريبة، وانعدام ثقة الجميع بالجميع. أما تصديق ما يقال من كلام فلم يعد من أشد أمراضنا خطورة، بل تعدى ذلك ليصبح الوسيلة الوحيدة والمصدر الأساسي للمعلومات التي يلجأ إليها العصابي ليقنع بها عدوه أو ليلغي بها الخصم الذي يقبع في داخله. ونحسب أنه يكفي أن «نقول» لأحدهم ماذا عليه أن يفعل ليسلك طريق الصواب، ولا نحاول أن نعرف إذا كان بإمكانه تطبيق ما ننصحه القيام به».

أمام هذه الصعوبات، تَفهّم الطب النفسي أن الكلام، والإرشادات، والنصائح، ومحاولات الإقناع لا جدوى لها، وأن عليه، من الآن فصاعداً، محاولة الوصول إلى مجموعة الموجودات النفسية الحقيقية عند المريض، وأن من أولى واجبات الطبيب التعرف إلى كل التفاصيل. وبالتالي أصبح على المعالج النفسي أن يقيم علاقة شخصية مع مريضه تسمح له بملامسة ما عنده من خصوصية، ومن حميمية، ومن استعدادات، ومن ميول، على أن لا تتعدى هذه العلاقة الدرجة والنسب نفسها المسموح بها للمرشد أو للتربوي. وبفضل الموضوعية التي اكتسبها يونج في مدرسة العلوم الطبيعية التي ترفض إقصاء أي شيء عن موضوع دراستها، صار بإمكانه مقاربة مريضه كشخصية إنسانية أو كـ anthropoïde [112] مقيّد كبقية الحيوانات داخل إطار جسديته. وبما أنه تلقى معظم تدريبه في هذه البيئة العلمية واكتسب منهجيته منها، لم يعد بوسعه أن يكتفي بما يجده داخل حدود الوعي فقط، بل أصبح يوجه جُلَّ اهتمامه إلى ما وراء هذه الحدود حيث ترقد الغرائز اللاواعية وعلى رأسها الغريزة الجنسية، وغريزة إرادة القوة، أي غرائز حفظ البقاء وتوكيد الذات التي أطلق عليها القديس أوغستينوس: الشهوة والكِبر[113].

ضرر تغليب المفاهيم المجردة وتجاهل الطبيعة الغريزية

احتكاك هاتين الغريزتين الأساسيتين (غريزة حفظ بقاء النوع وغريزة توكيد الذات) في عمق الفرد، يسبب الكثير من أنواع الصراع. وهذا ما جعلهما المرجع الأهم لما يصدره المجتمع من أحكام يقتصر هدفها ويتمحور عملها على استبعاد الاحتكاك بينهما. المجتمع لا يقمع الغرائز بل ينظّمها. وأكبر مثل على ذلك شرعنة الغريزة الجنسية في الزواج كما يقول موريس بلوندل[114].

والمعلوم أن في الغريزة عنصرين: يتمثل الأول بالقوة الدافعة، والثاني بالتوجه إلى هدف معين؛ أي إن الغريزة دافعية وهدفية. وبلا مغالاة، معظم العمليات النفسية ترتكز على أساس غريزي. ويظهر هذا جلياً عند الحيوان. إذ من السهل كشف دور الغريزة «كفكر موجه» (spiritus rector) لكل أنواع سلوكه.

ولم تهتز صورة الغريزة وتترجرج إلا عندما أخذت تتطور القدرة على التعلم عند أرقى أنواع القردة أو عند الإنسان. ومنذ ذلك الحين صار بالإمكان إخضاع الغريزة، بفعل قدرتها على استيعاب الأوضاع الجديدة، لتغيرات كثيرة، ولتحولات مختلفة. هذا ما أحدث عند الإنسان المتحضِّر حالة من التفتّت والتشتّت. حتى أنه لم يعد بمقدورنا التعرف بصورة واضحة إلا إلى بعض الغرائز الأساسية في شكلها الأصلي، وخصوصاً تينك الغريزتين الأصليتين، أي الغريزة الجنسية وغريزة إرادة القوة أو الرغبة في

السيطرة. وهما الغريزتان اللتان لايزال الطب النفسي يصطدم بهما حتى اليوم. والبيّنة الغريبة، أنه كلما استمررنا في البحث عن تفاصيل متفرعات الغرائز، ظهرت تشكيلات فكرية جديدة، من الصعب إرجاعها إلى فئة معينة. ويكفي أن نتكلم في هذا المجال عن ألفريد آدلر الذي تمسك بغريزة توكيد الذات وطرحها فرضية تعتبر أن ما نراه من ظواهر للدافع الجنسي ليس إلا انعطافات وتحوّلات لها[115]. وكذلك فرويد الذي كان يفسر كل السلوك الإنساني بالغريزة الجنسية لكنه بعدئذ اضطر إلى الاعتراف بوجود غرائز خارج هيمنة الغريزة الجنسية مثل «غرائز الأنا»[116]! وهذا تنازل واضح لمصلحة المنظور الآدلري. أمام هذا الالتباس في المواقف، لم يعد مستغرباً أن يقبل علم العوارض العصابية (La symptomatologie) تفسير العصاب، وبشكل معقول، بالمنظورين المختلفين[117] على السواء. أما الحيرة التي تنتابنا أمام اختيار أحد المنظورين، فلا تعني أن أحدهما أو الاثنين معاً على خطأ، بل على العكس، يعني هذا، أننا نستطيع إذا ما تخلينا عن المواقف المتصلّبة والمتزمّتة والأحاديّة، أن نتصور وجود غرائز أخرى تتصادم هي أيضاً في ما بينها.

«ما زلت أصر، يقول يونج: بالرغم من اعتقادي أن مسألة البحث في الغرائز الإنسانية تبدو مسألة بسيطة، على أن ملكة التعلم الخاصة بالإنسان ترتكز أساساً على غريزة المحاكاة الحاضرة دوماً في السلالة الحيوانية. من طبيعة هذه الغريزة أن تُربك، وعند الاقتضاء، أن تحدث تغييراً في بعض الاستعدادات الغريزية: مثلاً عندما تغير العصافير شدوها وتعتمد أنغاماً أخرى».

ومن المحتمل جداً أن تكون هذه القدرة على التعلم[118] الدافع الذي يبعد الإنسان عن منظومته الغريزية الأساسية، التي تدفعه إلى التغيير التدريجي في سلوكه. لذلك أصبحنا نحملها مسؤولية تغيرات أوضاعنا الحياتية والتكيف الذي تفرضه متطلبات الحضارة. ومن هذا المنطلق يعتبرها علم النفس مصدر الكثير من الصعوبات والاضطرابات النفسية التي يعود سببها إلى حمل الإنسان إلى الابتعاد شيئاً فشيئاً عن جذوره الغريزية. وعندما يُقتلع الكائن من جذوره، لا يجد مخرجاً سوى التماهي مع ما يجده في نطاق وعيه مبتعداً عن أعماقه اللاواعية. هكذا يكتفي إنسان العصر بما «يعرفه» عن ذاته مُغالياً في أهمية الوعي ومستبعداً كل أثر للاوعي. وبما أن الوعي يقتصر على الإحاطة بظروف البيئة الخارجية، يصبح وعي الذات، كما عند الإنسان إما وعياً لقدرته على تغيير محيطه، وإما وعياً لضرورة تغيير ميوله الأساسية من أجل التلاؤم مع هذا المحيط. لذلك يحرص الإنسان المعاصر على توجيه كل اهتمامه لمعرفة العالم واختيار الوسائل النفسية والتقنية للتكيُّف معه. وهذه مهمة جدّ ملحّة ومغرية وتطبيقها مفيد ومربح إلى درجة تجعله ينسى نفسه ويشيح بنظره عن طبيعته؛ ويستبدل ماهيته الحقيقية «بمفهوم تجريدي» من صنعه. فيقع دون أن يدري في شباك «عالم تجريدي» تمثل فيه حصيلة العمليات الفكرية موقع الغلبة مبعدة عنه ما هو أصلاً.

خطر رفض «الظل» حمل الفرد على التقوقع

على ذاته أو داخل الجماعة ورفض الآخر

الانفصال عن الطبيعة الغريزية يؤدي حتماً عند المتحضّر إلى صراع بين الوعي واللاوعي، بين الفكر والطبيعة، بين العلم والإيمان، أي إلى انشطار داخل كيانه، كلما كبر واتسع تحول إلى حالة مرضية يصبح فيها الوعي عاجزاً عن فرض أي قمع جديد للغرائز أو تهاون جديد معها. وتكاثر الأفراد

الذين وصلوا إلى هذه الدرجة من التأزم النفسي، يستقطب حركة جماهيرية تظهر بمظهر الدفاع عن المظلومين. ووفقاً لسيطرة التوجه الخارجي للوعي، تُسقط الجماهير من حسابها المشاكل النفسية المتأتّية من تأزّم الشخصيّة، وتلصقها كلها بالعالم الخارجي الذي يصبح مصدر كل المساوئ. فتطالب بتغييرات سياسيّة-اجتماعيّة، يساعدها على هذا غياب كل فكر نقدي متنوِّر. وعندما تنجح في تحقيق غايتها، تعود وتأتي بظروف سياسيّة-اجتماعيّة أخرى، لتستعيد المضايقات نفسها، وتعبِّر من جديد عن أزماتها جماهيرياً. لكن هذه المرة، تنصبّ النقمة على القيم الأخلاقية والروحية التي تستطيع وحدها تحويل الحضارة إلى ثقافة.

ويكون كل ما حصل بالفعل انقلاباً في الساعة الرملية، وانتقال ما فوق إلى تحت وما تحت إلى فوق، وحلول الظل محل الضوء. وبما أن الظل[119] يشكل دائماً «شويّة» شغب وفوضويّة، يصبح من الضروري، وعلى وجه السرعة قمع «المتمردين» بطريقة جائرة. وهكذا نكون قد استعنا بإبليس على طرد الشيطان ولم يكن بالإمكان أفضل مما كان. فبذور الشر لم تُمسّ. كل ما حصل أننا استبدلنا، على الصعيد الخارجي، موقفاً متشدداً بموقف متشدد مضاد.

ولنتابع يونج في تحليله لنتائج الثورة الشيوعية: فهو يرى أنه بانتقاصها من مرتبة الإنسان ذهبت إلى أبعد بكثير مما ذهب إليه علم النفس الاجتماعي الديموقراطي، وذلك عندما استلبت من الفرد حريته بالمعنى الاجتماعي والأخلاقي والفكري ويقول: «إذا ما استثنينا العوائق السياسية، لا يمكننا التغاضي عن الضرر النفسي الخطير الذي ألحقته الشيوعية بالغرب، والذي شعرنا به، بشكل مزعج، في زمن الأممية (الألمانية). منذ ذلك الحين أصبحنا نحدد مكمن «الظل» المرذول في ما وراء الحدود السياسية، ونعتقد أن العدل والخير والقيم توجد في الجهة حيث نقيم. أولم يطرح رجل دولة معروف من وقت ليس ببعيد، أنه لا يملك تصوراً للشر؟[120]»، وكأنه يعبر هنا عن اقتناع العدد الأكبر من الشعوب الغربية التي أخذت، بشكل خطير، تفقد الاعتراف بظلها وتتماهى بشخصية وهمية، اصطناعية، وتحول العالم إلى صورة مجردة أفرزتها العقلانية العلمية. وهذا ما جعل الإنسان الغربي يفقد توازنه، وكأن الأرض مادت من تحت قدميه. فخصمه الداخلي، الفكري والأخلاقي، وظله الشرير[121]، الذي لا تقل حقيقة وجوده عن حقيقته، لم يعد يهجع في صدره بل صار يقيم هناك وراء الخط الجغرافي الفاصل، هذا الخط الذي لم يعد ثمرة المعايير السياسية والبوليسية فقط، بل شرخاً نفسياً يتسع شيئاً فشيئاً ويهدد بفصل الإنسان الواعي عن جزئه اللاواعي. والفكر والشعور أخذا يفقدان تناقضهما الداخلي الذي كان يوازن بينهما ليحافظ على توازنهما، والمقاربة الدينية التي كانت بصورة عامة تربطنا بالعالم الخارجي فقدت فاعليتها، وحتى لم يعد لنا ربّ في داخلنا يقوم بتلطيف الهيجان الجامح المتأتي من عمليات نفسية غير منظّمة. وفلسفتنا لا تحاول أن تعرف ما إذا كان هذا الجزء الآخر من كياننا، الذي ينشط دائماً في داخلنا والذي نحطُّ من قدره عندما نطلق عليه اسم الظل، على وفاق مع نياتنا ومخططاتنا الواعية.

واضحٌ أن فلسفتنا تجهل أن بنيتنا النفسية تتضمن ظلاً حقيقياً يقوم وجوده على قاعدة غريزية، ويولّد أشكالاً وصوراً تكوّن أرضية «ما قبلية» يخسر كلُّ من يستهين بها. والتعامل مع الغرائز بالتغاضي عنها يؤدي إلى نتائج مؤسفة، جسدية ونفسية ويتطلب التخلص منها مساعدة طبية. من أكثر من قرن ونصف القرن نعلم، وكان علينا أن نعلم، أن هناك لاوعياً في مقابل الوعي[122]. وفي هذا الخصوص حمل لنا الطب النفسي كل ما كنا نأمله من براهين حسية وتجريبية. واليوم أصبح وجود حقيقة نفسية لاواعية أمراً واقعاً، وأثبتت البراهين أنها تؤثر في الوعي ومضامينه وتحركاته. ورغم كل هذه المعطيات لم

نتوصل بعد إلى نتيجة. فكأن شيئاً لم يكن، وكأننا لم نعرف شيئاً عن هذا المعطى الجديد، وبقي كل شيء حبراً على ورق، وما زلنا نفكر ونعمل اليوم كما في الأمس، ولا نزال نعتقد أننا كائن بسيط لا كائناً مركباً ذا وجهين. ومن ثم لا نزال ننعم بفكرة أننا بلا خبث، منطقيون ومحبون. ولا يساور أحدنا الشك في دوافع أعماله وضرورة التثّبت منها. ولا يتساءل، عما كان سيفكّر أو يقوم به اللاوعي، هذا الجزء الداخلي منه، في مقابل ما يراه من تصرفات خارجية واعية. والحقيقة أنه من الخفّة والسطحية والغباوة، أن ننغلق على ذاتنا ونتجاهل ونسكت عن ردات فعل ومواقف اللاوعي. لأننا بهذا الشكل نسير عكس ما يتطلبه التوازن والصحة النفسية، ولا نفهم أصول قواعد الوصول إليها. نستطيع، ولا ريب، أن نستهين بالقلب والمعدة، لكن هذا لن يمنع أن يرتد الإعياء أو سوء التغذية خطراً على الحياة. في المقابل لا نستطيع، القضاء على ما ينتج من أخطاء نفسية ببعض الكلمات، لأن كلمة «نفسي» لا مضمون حسياً لها، كما يرى معظم الناس. في كل الأحوال لا أحد يستطيع أن ينفي أنه لم يكن يوجد عالم لو لم يوجد فكر. أقله بما يخص عالم الإنسان. كل شيء، ولا شك في ذلك، يتعلق بوجود النفس الإنسانية وعملياتها ولذلك تستحق، برأي الجميع، أعلى درجة من درجات الاهتمام، وخصوصاً في عصر لا يتعلق مستقبله بما يحمله من سعادة أو شقاء من خطر الحيوانات البريّة، أو من الكوارث الطبيعيّة أو الأوبئة العالميّة، بل وفقط بما يتعلق «بالتحركات النفسيّة البشرية» . إذ يكفي أن تصاب عقول بعض الساسة باضطراب غير ملحوظ، حتى يغرق العالم في الدم والنار والإشعاعات الذريّة. وليس من الصعب الوصول إلى وسائل الدمار، هي موجودة في كل مكان. ولن يتوقف الواحد منهم، ولن يثنيه أي شيء عن تنفيذ ما يخطر في باله من خُطط، إذا لم يكن هناك ما يردعه من الداخل. الفوهرر نسخة مؤسفة عن ذلك. وبفعل توجّه الوعي إلى خارج الذات، أصبح إنسان اليوم شديد الالتصاق بالمواضيع الخارجية إلى درجة أنه جعلها المسؤولة عن كل ما يحدث، وكأنها هي القادرة على أخذ القرارات. ونحن ننسى دائماً من تُسوِّل له نفسه الخروج على كل القواعد، ولا نتحسّب كما يجب لبعض الأفراد الذين يخططون في بعض المناسبات حسب ما يمليه عليهم مزاجهم، ونسينا بما يكفي، أن من الممكن أن نصطدم بمخططاتهم العبثية التي تعشش في رؤوسهم.

واليوم، ومع تطور الفكر في أواخر هذا العصر، فقد الإنسان علاقته بأصوله الغريزية، وأصبح في حالة ضلال وحيرة. وكلما نجح في تحكّمه في الطبيعة ضاع صوابه إعجاباً بما يملك من علم وقدرة، وكلما تعمّق ازدراؤه لما هو خارج عالمه، وبما لا يندرج تحت قوانين علمه، كالأحداث الحياتية الظرفية التي لا يمكن استيعابها في القوانين العامة، وأهمها عمليات اللاوعي التي لها وجود مستقل ومنفصل عن عالم الوعي. في مقابل الوعي الذي يتصف بالذاتية، يوجد اللاوعي الذي يظهر واضحاً في المشاعر القويّة التي لا تُقمع، والفانتزمات، والانفعالات، والاندفاعات والأحلام التي لم «يصنعها» بملء وعيه، ويتهيّأ له وكأنها «سقطت» عليه من حيث لا يدري.

الخلاصة: بالإيمان يحمي الإنسان نفسه من الذوبان داخل الجماهير.

ومن المؤسف اليوم أن علم النفس لا يزال يوجه معظم اهتمامه إلى عمليات الوعي التي تخضع للقياس وللمعايير العامة. أما النفس الفرديّة فقد أُسقِطَت إلى مستوى الظاهرة الهامشيّة، وأُرجعت تقريباً إلى مجرد حادث عرضي. أما اللاوعي الذي لا يظهر إلا عند الإنسان الحقيقي ككائن يعجُّ بالتناقضات، قد أهمل بكل بساطة. الحقيقة أن هذا التجاهل لم يأت عفواً أو عن جهل بالواقع، وإنما يعكس رفض الأنا[123]

لوجود قوة أو سلطة إلى جانب سلطته، والسماح لشيء تافه كاللاوعي أن يتجاسر ويعرّض مملكته للخطر. وحده المؤمن يعترف أنه ليس سيد الصرح، وأن يقبل إخراج الأمور عن سلطته وإرجاع كل شيء إلى الله. ولكن كم من الناس اليوم يعترفون بهذا؟ ومن منّا لا يشعر بالحرج إذا ما طُلب منه أن يترك مشيئة الله تتحكم في مشيئته؟

وينهي يونج تحليله هذا بقوله: «من يؤمن بالله، حسب ملاحظتي وخبرتي وتعاملي معه، لا يزال متأثراً تأثيراً مباشراً بالاستجابة للاوعي. فهو عندما يتكلم عن نفسه يشير إلى ما يوحي به ضميره[124]». لكن لا بد هنا من الملاحظة التالية: الخلفية النفسية التي تصدر عنها استجاباته الضميريّة تستثير الأدبيّات الأخلاقيّة التقليديّة العامة. لذلك يمكننا القول إنه يخضع لأخلاقيات لها بُعد ومعيار جماعي. وهذا ما تشجع عليه كنيسته. وطالما بقي الفرد متشبثاً بإيمانه التراثي، ولم تتطلب منه حيثيات العصر الإعلان الصريح عن حرية قراره الشخصي، سيبقى مرتاحاً في وضعه. لكن سيختلف الأمر منذ اللحظة التي يبدأ العلمانيون، الذين فقدوا قناعاتهم الدينيّة والذين يستقون توجهاتهم من عناصر خارجية، يظهرون في جماعات كبيرة. حينئذ سيجد المؤمن نفسه في مجابهة مع هذه الجماعات، ومضطراً بالتالي إلى تبرير قناعاته الإيمانيّة على أسس تتخطى التبرير الجماعي. لكن يونج يظهر أسفه على ذلك المؤمن الذي بعد أن يكون قد قاوم الإيحاء الجماعي ورفض الانجرار وراءه، يصاب بإحباط مؤلم لأنه لم يجد ما كان ينتظره من الكنيسة التي أصابها الوهن، والتي أصبحت مقولاتها ومعطياتها المتزمتة والهشة تتعرض لكثير من النقد. وماذا بوسع الكنيسة أن تقدم له في هذا الموقف الصعب؟ ماذا بوسعها أن تفعل غير أن توصيه بمزيد من الإيمان؟ كما لو أن الإيمان، هذه النعمة الإلهية، يأتي استجابة لطلب خارجي! «الإيمان قناعة لا تصدر عن قرار الوعي، بل عن تجربة إيمانية لا إرادية تنبع من داخل دائرة الشعور الذي يتوخى إقامة علاقة مباشرة مع الله».

وهنا يطرح يونج السؤال: «هل عندي تجربة إيمانية تربطني مباشرة بالله لتمنحني اليقين الذي وحده يستطيع حمايتي، أنا الإنسان المعزول المستوحد، الذي أبى أن يذوب داخل الجماهير؟».

لن يتوصل الإنسان إلى إيمان كهذا إذا لم يستطع الخروج من حالة المحاكاة المذهبيّة والخضوع للشعارات الجماعيّة، ويصبح في مقدوره الغوص في عقل متنوّر ومتحرّر داخل أعماقه، حيث يستجيب لرغبة شخصية، وقناعة ذاتيّة تُحصّن إيمانه.

وفيما يتبع يقدم يونج خريطة طريق للتوصل إلى التعرف إلى الذات.

الفصل السادس

طرق التعرف إلى الذات

«كم من ظلامات لاواعية حاولت أن تتخفى وراء ستار من المحترمية والأخلاقية»...

يونج

يرسم لنا يونج في هذا الفصل خريطة طريق للتعرف إلى الذات وإلى النقد الذاتي الضروري ليواجه الإنسان حقيقته ويختار قناعاته وسلوكياته.

لقد تراجعت معرفة الذات بتراجع التجارب الدينية التي تشعر الإنسان بأهمية الرموز والمبادىء الأولية الموجودة في اللاوعي الجماعي المشترك بين كل البشر القاصي منهم والداني.

التجربة الدينية طريق التعرف إلى الذات

التجربة الدينية كما يعرِّفها يونج هي استجابة لرغبة قوية عند الإنسان في امتحان قدرته على تحمّل مستوجبات السير في طرق البحث عن الذات. ولكن إذا ما التزم المؤمن بهذا الهدف – الذي رغم صعوبته يبقى ضمن إمكانياته- وباشر بتحقيقه، لن يكتشف وهو يتابع مسيرته أهم ما في حقيقته وجلَّ ما يخفي في خصوصيته فقط، بل سيجني، فضلاً عن ذلك، فائدة نفسية كبيرة. يعني هذا أنه يكون قد نجح في توجيه عناية جدّية واهتمام خاص لما هو أهم شيء فيه، وأنه قد خطا الخطوة الأولى نحو الأعماق المظلمة واقترب من جذورها الأساسية التحتية- أي إنه لامس اللاوعي الجمعي، هذا المصدر الحقيقي والوحيد للإيمان. ولا يريد يونج هنا، بأي شكل من الأشكال، أن يشبّه اللاوعي « بالله» أو أن يقول إن اللاوعي يحل محل «الله». اللاوعي في نظره هو المكان الذي تنبعث منه الحالة الإيمانية. ولكن يبقى السؤال: ما هو السبب لاهتمامه الكبير بهذه الحالة؟

يخطئ من يعتقد أن بوسعه الإجابة عن هذا السؤال الذي يتجاوز حدود المعرفة الإنسانية. فمعرفة الله تبقى وتستمر مسألة متسامية (transcendantale)[125]. لكن يونج يعتقد أن رجل الدين يحظى بإمكانية الجواب عن هذا السؤال الذي يحوم دائماً متوعداً فوق رؤوسنا. فهو الذي، أقله، عنده فكرة واضحة عن أساس وشرعية وجوده من خلال علاقته « بالله». يقول: «وأكتب «الله» بين هلالين لأنني أريد أن أشير بذلك إلى تصورنا للخالق على صورة الإنسان، هذه الصورة التي تأتي إلينا بديناميتها ورمزيتها من عمق النفس اللاواعية. وأيٌ منا، ولو بقليل من الإرادة، يستطيع أن يقترب من هذا العمق الذي تنبعث وتتولد منه تجارب كهذه، آمن بالله أم لم يؤمن به قط. لكن من الصعب لمن لا يمشي في هذا الاتجاه أن يتوصل إلى إحدى هذه الحالات الإيمانية النادرة التي تتمثل بأسمى صورها في تجربة القديس بولس في دمشق».

حالياً، تراجع الاهتمام بالبحث عن إقامة الدلائل على وجود تجارب إيمانية، ولكن لم يلغ السؤال:- هل صحيح أن هذه الحالات ليست سوى نعمة من الله أو من «الآلهة» كما يرى علم اللاهوت أو علم ما وراء الطبيعة؟ سيبقى هذا الموضوع مادة أزلية للتساؤل. لكنه تساؤل لا معنى له لأنه يجد جوابه فيما يرافقه من إحساس بالرهبة التي يثيرها فينا. فمن يعش تجربة مماثلة، يجد نفسه «كالمأخوذ» بما يحس، وفي حالة من الذهول لا تسمح له بالاسترسال في تأملات فلسفية كالتي تنتمي إلى الميتافيزيقيا أو إلى نظرية المعرفة. والمشاعر التي تنتابه تسيطر عليه إلى درجة تجعله لا يأبه لهذه الحيثيات. لأن ما يشعر به، بفعل بديهيته، أكثر وضوحاً وأكثر يقيناً من كل البراهين التي يقدمها عقل الإنسان.

هذه المشاعر تتعدى الصفة الذاتية لأن ما يستثيرها من صور ومفاهيم قدسية تنبعث من داخل اللاوعي الجماعي. لهذا نستطيع القول إن التجربة الدينية تفتح الطريق إلى الأعماق اللاواعية حيث الرموز القدسية العامة بين البشر، وتمهّد الطريق للتواصل في ما بينها. لكن المشكلة الكبرى أن الحالة الدينية التي يعيشها الفرد، والتي يعتبرها أساس وجوده، تنبع من عمق اللاوعي، الذي يرتاب الرأي العام بوجوده كما يرتاب بوجود ذاتها. ولذا لن يبذل الناس جهداً في البحث عن هذه الحالات. «وسترتفع -يقول يونج- فوراً قبالتها دمدمات الشك. لماذا كل هذا العناء وماذا سنجني من الناصرية»؟[126] ومهما جاوزنا المفهوم السائد الذي لا يرى في اللاوعي سوى مكبّ صُنع خصوصاً لنفايات الوعي، ومهما حاولنا إعلاء رتبته، سيبقى في نظر الكثيرين منظومة ذات «طبيعة حيوانية».

والحقيقة أن كل ما يقال عن اللاوعي من غثٍ وسمين يمكن الإحاطة به كحكم مسبق وغير موثوق به، لأن بنيته المعقدة التي لا نهاية لامتدادها تبقى عصيّة على الفهم والتعريف. لكن من المضحك المبكي أن يُصدر المسيحي أحكاماً مسيئة إلى اللاوعي، بفعل احتضانه إلى جانب الصور العامة غرائز ذات طبيعة حيوانية. لكن المسيح ولد في مغارة على فراش من قش محاطاً بحيوانات أليفة. ربما تمنى البعض أن يكون قد وُلِدَ داخل المعبد! وبطريقة مماثلة يُسقط الغربي، الذي يخضع لشعبويّة الثقافة، من حسابه كل ما في التجربة الدينيّة المعيشة من هدى وقدسيّة، ويرى أن الاصطفاف داخل إطار الجماعة أهم بكثير من الالتفات إلى الأبعاد اللاواعية للنفس الإنسانية. والمسيحيون الذين يقدرون الكنيسة حق قدرها يشاركون في هذا الوهم المشؤوم.

الاعتراف بدور الرموز العامة[127]

في التفاهم والتقارب بين البشر

لقد أثبت علم النفس أن العمليات اللاواعية تحمل معها أسمى الرموز التي بإمكانها صنع الحالات الإيمانية وتفجيرها. غير أن هذه الحقيقة المثبتة، والتي لا شك فيها لا شعبية لها، ولأقصى درجة لا من اليمين ولا من اليسار. يؤكد اليمين أن التاريخ هو من أوحى بهذه الحالات الإيمانية لكثرة ما أغرقنا بسرد الوقائع ذات الصلة[128]. أما اليسار فيرى هذا منافياً للعقل، خصوصاً أن الإنسان، بالنسبة إليه، لا يملك في طبيعته دالة دينية، إلا، عندما يلتزم بحزب ويؤمن بعقيدته دون سواها، عندها يرى أنه من المجدي إعادة الاعتبار من جديد إلى قوّة الإيمان وحرارته. زد على ذلك، الصراع المستشري بين المذاهب والتنافس في ما بينها في امتلاك كل منها الحقيقة المطلقة.

والآن وقد أصبحت المسافات تقاس بالساعة بعد أن كانت تقاس بالأسابيع والأشهر، لم تعد شعوب المناطق النائية مواضيع مثيرة يتسابق الفضوليون إلى معارض الإتنيات لمشاهدتها. وصار هؤلاء الغرباء جيراناً لنا. وما كان حتى الأمس القريب حكراً على علماء الإتنولوجيا، تحول اليوم إلى مسألة سياسية واجتماعية ونفسية. وتشابكت وجهات النظر وتداخلت الأطر الفلسفية، ولن يطول الوقت لتصبح مسألة التفاهم المتبادلة بين الشعوب ملحّة وضرورية. مع الأخذ في الاعتبار أن فهم الآخر لن يكون ممكناً إذا لم يوضّح كل طرف لنظيره تطلعاته في جميع أبعادها. صحيح أن هذا يتطلب الكثير من الجهد، لكنه، لن يذهب سدى وسينعكس رغبة متبادلة عند الطرفين. وسيسقط التاريخ من حسابه كل من بقي يتمترس ضد هذا التطور الذي لا بد منه- مهما كان مهماً ومريحاً أن يتمسّك كل منا بما هو أساسي ومفيد في تراثه

الخاص. ومع كل الاختلافات القائمة ستبرز بقوة أهمية وحدة البشرية.

على هذه الخريطة راهنت العقيدة الماركسية، بينما لا يزال الغرب يأمل النجاح في هذا التقارب إذا ما اقتصر تعامله مع الآخرين على تقديم المساعدة التقنية والاقتصادية فقط. على العكس من ذلك، تنبهت الشيوعية إلى الأهمية الكبيرة التي يجب أن تُمنح لمفهوم الكون وكل ما فيه ولشمولية المبادئ الأولية، وتوقعت الخطر الكبير الذي يكمن في تراجعها عن ذلك، لأنه بفقدانها نفقد ما هو مشترك بيننا. زد على ذلك أن الجميع من دون استثناء شديد الحساسية تجاهها.

وعلينا أن نتوجّس، في هذا الواقع، من انتقام العنصر النفسي لشدة ما ألحق به من استخفاف. وقد حان الوقت للتعويض عن تأخّرنا في هذا المجال وللعمل على التخلص من كل الطرائق البالية التي ما زلنا نتبعها. أما حظوظنا بالنجاح فتبقى ضعيفة طالما أنها لم تتعدَ مجرد الرغبة وطالما أننا لم نتجرأ بعد على السعي إلى استشفاف ما في اللاوعي من مفاهيم وصور ورموز تخص الإنسانيّة جمعاء.

مواجهة ما في النفس من دون خوف أو مراوغة

وهنا أهم ما في خريطة الطريق التي يعدّها هذا العالم لإنقاذ الفرد والإنسان، ألا وهي محاولة التعرف إلى كل الذات، وخصوصاً إلى «الظل»، والاعتراف بما فيه دون خوف أو مراوغة. ولا بد لنا هنا من متابعة تحليله لهذه النقطة بالذات بكل دقة وأمانة.

لقد أظهر التحليل النفسي، دون ريب، أن النقد الذاتي غير مرغوب فيه وقد تكون له تداعيات مثالية بالية، وكثيراً ما تفوح منه عفونة الأخلاق النتنة. وكل ما في الأمر أننا لا نفتأ نحوم حول الأعماق اللاواعية ونخاف الاقتراب منها، بمعنى أننا نخاف اللاوعي ونرفض الاعتراف بما فيه. وأقل ما يمكن قوله إن أحداً لا يريد أن يتحمل مسؤولية الإفصاح عمّا في لا وعيه بملء إرادته. ولهذا أصبحت المهمة الملقاة على عصرنا صعبة إلى درجة أنها شبه مستحيلة. فلن يستطيع الفرد أن يضطّلع بمسؤولية النقد الذاتي إذا لم يكن يتمتع بقدرات عالية حتى لا يوصم بخيانة أصحاب المعالي[129]. لذلك نرى أن هذه المهمة ستكون ملقاة في بادئ الأمر على عاتق القيادات والفعاليات وكل من له تأثير عام، وكل من يتمتع بقدر كافٍ من الذكاء للإحاطة بالحالة الراهنة وتفهمها، ونحن نطلب منهم أن يبادروا إلى تحكيم ضمائرهم. ولكن ربما هنا أيضاً نعلل أنفسنا بالأوهام، إذ غالباً ما يبقى الوعي الذاتي عندهم مجرد أفكار ونظريات لا تمس الحقيقة الإنسانية بشيء. وكما هو معلوم، الطبيعة لا تبذر بعطاءاتها، فنادراً ما تضيف على حدة الذكاء رقة القلب. وحسب قاعدتها العامة عندما تمنح الواحدة تستعيد الأخرى، ولا تنمو قدرة وتكبر إلا على حساب القدرات الأخرى.

وهنا يلفت يونج النظر إلى نقطة في غاية الأهمية وهي أنه نادراً ما يتحقق التناسق بين الفكر والشعور عند الإنسان. وقد ظهر من خلال التجربة أن هذه العمليات غير متناغمة، وغالباً ما تتضارب في ما بينها. لذلك من الخطأ أن نتصور أن المهمة الملقاة على عاتق المجتمع اليوم تنحصر في الحث على الموجبات والأخلاقيات فقط. «علينا بالأحرى، حتى يرى ويدرك الجميع الحالة النفسية التي تهيمن على العالم، أن نعرف كيف نقدم الصورة التي يراها حتى قصيرو النظر، وأن نتكلم بالصوت الذي يسمعه حتى من أصابه صمم. وعلينا أن لا نفقد الأمل من وجود أناس لديهم من الفهم وحسن النية ما يكفي، وأن لا نيأس من التمسك بالأفكار والمفاهيم التي تشعر أن هناك حاجة ماسة إليها».

ويتابع يونج هذا التحليل بقوله: «أوَليس بإمكان الحقيقة أن تنتشر كما ينتشر الخداع السائد؟». ويثير هذا الاحتمال لديه الحمية ليشير للقارئ إلى الصعوبة الكبرى التي لا تزال في انتظاره. ونعيد هنا ما قاله يونج سابقاً: «من يتحمّل مسؤولية الفظاعات التي قامت بها الدول الاستبداديّة والتي أُتحفت بها الإنسانية في الأزمنة الأخيرة والتي تمثل قمة الشناعات التي ارتكبها جدودنا، القاصي منهم والداني؟». ويتابع بقوله: «لنبدأ بتذكر تلك المجازر، وكل حمامات الدم الناتجة من تصادم الشعوب المسيحية والتي يطفح بها التاريخ الأوروبي، والتي ألقت على الإنسان الأوروبي نفسه مسؤوليتها... ولا ننسَ مسؤولية كل الجرائم التي ارتُكبت ضد الشعوب الأخرى في زمن بناء المستعمرات. ولانزال ننوء تحت هذه النقطة بالذات. من هنا انعكس هذا الظل المظلم للإنسانية، الذي لن يكون بمقدور أحد أن يرسم له صورة أكثر ظلامية». وكأن يونج يتوسل إلى كل الغرب وإلى كل من قتل واستغل ونهب وظلم أن يعترف بظلامته، ويعترف ويكفّر عن شروره. ومع الأسف لم يستجب لهذا إلا القليل القليل وربما تحت الضغط والاكراه.

عدم التنكر لازدواجية النفس الإنسانية

وضرورة الاعتراف بالشر إلى جانب الخير فينا

سنتبع هنا تحليله: يُظهر الواقع أن الإنسان لا يتردد في تنفيذ ما يحمل من شر. فالشر الذي ولا ريب يعشش في داخله قد بلغ أبعاداً تتعدى كل تصور، إلى درجة كدنا نشعر بصحة ما ألمحت إليه الكنيسة من وجود نزوة طبيعية دفعت آدم إلى ارتكاب الخطيئة الأولى. ومن الخطأ تجاهل هذا العيب فينا لأنه أخطر بكثير مما نتصور. والأخطر من ذلك أنه يطيب لنا رفض كل ما هو خارج نطاق وعينا ونؤمن ببراءتنا ونحملها على محمل الجد، مضيفين إلى الخبث ما يوازيه من الغباوة. لا يستطيع أحد منا أن ينفي أن أشياء مرعبة حصلت ولا تزال تحصل، لكننا ننسبها دائماً إلى الآخرين. وكلما مرَّ الزمن وانزلقت هذه الفظاعات إلى الماضي مهما كان قريباً أو بعيداً، تخفّ وطأتها علينا وتغرق في بحر النسيان. وحين تتسلل بشكل غامض في الأحلام، لا نأبه لها ونعتبرها حالات «جد طبيعية». لكن في المقابل، ترتسم صورة مناقضة، مثيرة ومخيفة. فكل ما حصل في الماضي قد بقي على حاله، لم يُصحّح، ولم يُجدّد، ولم يُعاوَد بناؤه. وبقي الشر، والشعور بالذنب، والحقد الأسود، والقلق الذي يؤرق الوعي، بقي كل هذا على استعداد للانقضاض على من أراد أن يفهم ولو قليلاً ما جرى. وماذا يستنتج يونج؟ - كل الذين ارتكبوا هذه الفظائع أناس مثلنا، وبما أنني من جبلتهم نفسها، فأنا مشارك في المسؤولية، وأحتفظ في ماهيتي، بشكل ثابت ومنيع، بالقدرة والميل إلى اقتراف أعمال مماثلة في أي وقت. وحتى لو كنا، في المنظور القضائي غير معنيين بما حصل لأننا لم نكن حاضرين لنشارك في ذلك، نبقى بفضل طبيعتنا الإنسانية، مجرمين بالقوة. ولو سنحت لنا الفرصة المناسبة لأسرعنا وتركنا التيار الجهنمي يجرفنا معه. لا أحد يستطيع أن يَخرج أو يُخرج نفسه من اللاوعي الجماعي. كل ما قامت به الأجيال العابرة، وكل ما تقوم به أجيال العصر من قبح وفحش، يشير إلى ما يوجد عندنا من استعداد طبيعي لارتكاب الشر في كل آن. ولهذا، من الحكمة أن نعترف أننا نملك «تصوراً في الشر». وحده الأبله الذي يستطيع أن ينكر ويتجاهل مكوّنات طبيعته. وأكثر ما يخيفنا هو هذا التغاضي عن الشر الذي يكمن فينا. لأن التغاضي وعدم الاعتراف بدافع الشر، هما أنجع وسيلة لتحويله إلى آلة عمياء في خدمة هذا الشر. كما لن يخدم من أصابه الكوليرا، ومن حوله، الجهل بخطورة انتشار الوباء. لن يفيدنا بشيء ما نظهره من لامبالاة وسذاجة في هذا الموضوع الذي يقلقنا. بل بالعكس تماماً، ما نرفض وجوده في داخلنا سنسرع في إسقاطه على «الآخر» الذي نضعه عندئذ في موقع الخصم ونضفي عليه صفة الشر والعدائية، ليصبح بعدئذٍ مصدراً للخوف. هذا الخوف الخفي الذي نحاول

أن نغطي به خبائثنا، بتحويل «الآخر» إلى عدو يتهددنا. وعندما يزداد التهديد ويثقل حمله علينا، تُضعف العملية الإسقاطية من وضوح الذهن ونفاذ الرؤيا بكل ما يخصنا، وتنتزع منا القدرة على الإحاطة بالمشكلة، وعلى التعامل مع «الشر» ومواجهة ما يطرحه علينا من صعوبات. ونذكر هنا أهم أذية من أذيات التراث المسيحي التي حملت معها أكبر إعاقة لسياسة الغرب، ألا وهي الأمرُ بتجنب الشر وتجنب ملامسته، وحتى عدم الإشارة إليه، فهو نحسٌ ومن المحرمات التي يجب الابتعاد عنها. هذا التخوف من أذى الشر والتحايل في تجنبه يتقاطع مع ما كان يظهره البدائي من رغبة في محاصرته وفي إنكار وجوده وحقيقته، ورميه خارج حدودنا. كذلك يشبه ما كان يقوم به الأقدمون عندما كانوا يرمون كبش الفداء في الصحراء لإبعاد الشر عن نطاق أماكنهم، كما ورد في العهد القديم.

وعندما لا يعود في الإمكان، أمام صحة هذه البراهين، الامتناع عن قبول مكان للشر في طبيعة الإنسان - رغم شعور هذا الأخير بأن لا حيثية له في وجوده أو في اختياره - يستطيع الشر حينئذ، بمنظور يونج، أن يمثُل على مسرح النفس شريكاً للخير. ولقد أدى هذا إلى قبول مقولة ازدواجية النفس، هذه الازدواجية التي استبقت وعينا لها وظهرت في الانقسام السياسي الذي شطر العالم شطرين، وفي ما نلاحظه من انحلال نفسي لا واعٍ في الإنسان المعاصر. وازدواجية النفس واقع معيش، ووجودها سابق لوعيها، ولقد توافق على هذا كلٌ من عمل في الفلسفة. لكن أن يتحمل كل منا، شخصياً، ثقل المسؤولية والذنب، لأن الشر موجود في طبيعتنا، فهذا ما لا طاقة لنا به. لذلك عندما نفكر أنه علينا أن نتحمل وزر كل ما قام به الإنسان من شناعات، كوننا نشاركه في طبيعته، نفضل أن نبعد الشر عنّا، وأن نراه مجسداً في هذا المجرم أو ذاك، أو في تلك المجموعة من المجرمين، وأن نغسل أيدينا من كل ما حصل، وكأننا نجهل احتمال وجود الشر في كل منا. ولكن بمرور الزمن، لم يعد بالإمكان التمسك بسذاجة هذه المواقف غير المسؤولة. لأن مصدر الشر يقبع داخل الإنسان، والتجارب تؤيد ذلك. «هذا مُعطى - يقول يونج - علينا الإقرار به كما هو، إلا إذا وافقنا على ما تقوله الكنيسة: الشر من الشيطان (أي مبدأ ما ورائي)». وهي أنجع وسيلة لإزاحة المسؤولية عن كاهل ضميرنا. وهذا يحملنا على استعادة تقديرنا للتفسير السيكولوجي الذي يجعل من الإنسان ضحية تكوينه النفسي لا الفاعل الحر لأعماله. ولكن إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الشر الذي اقترفه عصرنا قد فاق كل عذابات الإنسانية في العصور الماضية، يحق لنا أن نتساءل عن المصدر الذي أتى منه - إذ برغم التقدم الذي ننعم به في كل المجالات، من القضاء إلى التكنولوجيا، مروراً بالطب، وبرغم كل أنواع العناية بالصحة والعمل على إنقاذ الحياة - لم يتراجع الإنسان عن اختراع وسائل الدمار الهائل التي بإمكانها، وبكل سهولة، أن تؤدي إلى الإبادة الشاملة».

وهنا يسرع يونج ويحاول تبرئة العلماء من التهم التي كثيراً ما نلقيها عليهم: «لا يجب افتراض أن كل أو بعض من يمثل الفيزياء الحديثة هم من المجرمين، متذرعين بالقول «إن جهودهم هي التي أوصلتنا إلى القنبلة الهيدروجينية، هذه القمة الرائعة للحذاقة الإنسانية». ثم إن هؤلاء الذين أنفقوا أموالاً طائلة وكمّاً هائلاً من العمل الفكري لإقامة صرح الفيزياء النوويّة، وبذلوا جهوداً جبارة وتضحيات عظيمة لتحقيق هذه المهمة، كان بإمكانهم، نظراً إلى ما حققوا من نتائج معنويّة، أن يقوموا باكتشاف ما فيه أكثر خيراً للإنسانيّة. هنا لا بد من التوضيح: إذا كانت الخطوة الأولى على طريق الإبداع تتطلب قراراً واعياً وحراً، فلا يغيبنَّ عن أحد أن العفويّة والحدس يلعبان أيضاً دوراً مهماً. يعني أن اللاوعي قد يشارك ويقوم بمساهمات مهمة»[130]. وبالتالي لن يكون الوعي مسؤولاً وحده عن النتائج، لأن اللاوعي يمكن أن يتدخل في أي وقت حاملاً معه أهدافاً ونيات خفية، وعندما يضع سلاحاً في يد أحدهم، يخيل إلينا أنه يسعى للقيام بشيء خطير. في الواقع، العلم لايتوانى عن المجازفة الخطرة لإزاحة ما يعترضه من عقبات في سبيل

أنبل ما يصبو إليه، أي الوصول إلى الحقيقة. فهو يعتبر هذا قدراً لا مهرب منه. ولا نعني هنا أن إنسان العصر أصبح أكثر خبثاً من البدائي أو إنسان ما قبل التاريخ. المفارقة الوحيدة، هي أنه أصبح يملك اليوم سلاحاً، ولا أمضى، للسير وراء ما عنده من ميل للشر. ومع الأسف، بينما توسعت وتنوعت آفاقه الفكريّة، بقيت منظومته الأخلاقيّة جامدة لا تتغير. هذه هي مشكلة العصر: العقل وحده لا يكفي.

صحيح أنه كان بإمكان العقل أن يتجنّب ما قام به من تجارب نووية قاتلة، لكن الخوف من أن يملك الآخر قوة أكبر من قوته، يُبطل مفعول المنطق فيه، ويصبح عنده استعمال السلاح ضرورياً حتى لو تسبب بإبادة شاملة. هذا هو الخوف الذي يستولي اليوم علينا ويخيم فوقنا كسحابة مظلمة. وسيبقى يهدّدنا طالما أننا لم نجد جسراً يعلو ويجتاز الانقسام في العالم والانقسام النفسي داخل الروح. يستحق هذا الجسر أن يحظى بالاهتمام نفسه الذي تحظى به القنبلة الهيدروجينية. ولو استطاع الجميع أن يعوا أن ما يفرّق ويقسّم في هذا العالم يأتي من تصادم الأضداد الموجودة في بنية النفس ذاتها، لعرفوا إلى أين عليهم أن يوجهوا جهودهم. وعلى العكس، إذا ما بقي العالم يتجاهل ما وراء تحركات النفس- من دوافع ذاتية عنيدة، ولم يحاول يوماً أن يتفهمها أو أن يعطيها حقّها من الأهميّة - كما هو حاصل الآن، سيأتي الوقت الذي تتراكم فيه وتتجمع لتثير تحركات جماهيريّة لن يوقفها منطق أو رقابة ولن يكون في مقدور أحد مهما علا شأنه أن يسير بها إلى بر الأمان. «ولهذا تبقى اليوم كل الجهود المبذولة، للوصول إلى نهاية سعيدة، أوهاماً وأسراباً تتلهى بتقديم عروضها داخل ما يجري من معارك على الساحة العامة، وتنطلي الأوهام على مطلقيها إلى درجة أنهم يتخطون كل حدود للاندفاع وراءها.

هذا التحليل الدقيق من قبل يونج يجب أن يؤدي بنا حتماً إلى تنبيه المربين والمسؤولين الاجتماعيين والمرشدين وكل من له صفة الاضطلاع بمسؤولية اجتماعية أن يؤمن بضرورة توجيه الأفراد إلى التمعن بما يتفاعل في داخلهم، وهذا ما نطلق عليه في علم النفس: النقد الذاتي.

ضرورة النقد الذاتي

العامل الأساسي إذاً يكمن داخل الإنسان الذي لا يزال حائراً، لا يجد جواباً عما فيه من ازدواجيّة. «وهو، بعدما بقي قروناً عديدة هاجعاً في فكرة الإله الواحد الذي خلق الإنسان على صورته، وجد نفسه فجأة - بفعل ما مرّ به العالم من أحداث- أمام هوة تنفتح تحت قدميه». فنحن لم نع بعد أن كل فرد، مهما كان موقعه، يبق جزءاً مهماً وحجراً أساسياً في كل بنيان سياسي وفي كل جهاز يحتل مكانة على المستوى العالمي، وبالتالي مشاركاً في كل ما يحصل من صراع. ويعتقد الفرد أنه جزء تافه لا معنى له، ضحية عاجزة أمام القوى الجامحة. ومن جهة ثانية لا يعلم أنه يحمل في داخله شراً يدفعه لأن يكون شريكاً ومتآمراً ومساهماً في كل ما تقوم به شياطين السياسة من أعمال مخزية. وهنا نتذكر قول جان بول سارتر: «الكل مسؤول». [131]

من طبيعة المنظمات السياسية أن ترى الشر دائماً عند الآخرين. ولا يختلف الفرد عن هذه المنظمات، فهو يحاول دائماً إنكار ميله لإسقاط كل ما يجهله وما يريد أن يجهله عن نفسه إلى الآخر. لا شيء يساعد على إلغاء الفرد وذوبانه داخل الجماعة أكثر من هذه الحالة من الاسترخاء التي تتوافق مع التخلي عن المسؤولية، ولا شيء يساعد على التقارب والتفاهم أكثر من تقليص الإسقاطات المتبادلة. والتصويب الضروري لهذه المواقف، يتطلب من الفرد اقتناعه بالرجوع إلى «النقد الذاتي»، فكما قلنا

سابقاً: من غير المجدي أن نلجأ إلى الأوامر الملزمة لحمله على استكشاف إسقاطاته، خصوصاً أن لا أحد يعترف عادة بإسقاطاته. ولن نستطيع أن ندرك ونتبيّن صحة ما عندنا من وهم أو رأي إلا إذا انطلقنا من استشفاف موقعنا، وإذا ما صار لدينا الاستعداد للشك في أحكامنا المطلقة وفي مقارنة الحكم تلو الآخر بالمعطيات الخارجية. «ومن دواعي سروري، يقول يونج، أن يكون «النقد الذاتي» من المفاهيم المهمة والمتداول في الدول ذات المنحى الماركسي. لكن يؤلمنا أن يبقى هذا المفهوم متناقضاً مع ما نتمناه. فالفرد في هذه الدول الشمولية يخضع في نقده لذاته لما يُرضي الدولة بعيداً عن الحقيقة والعدالة. ثم الثقافة الشعبوية[132] لا تساعد على إقامة علاقات متبادلة بين الأفراد، بل كل ما في الأمر أنها تعمل على تفكيكهم وإضعاف ترابطهم، لتصل، على ما أرى، إلى حالة من العزل الروحي. ذلك أنه كلما تلاشت الصلة بين الأفراد صعب تجذرهم في علاقات ثابتة في ما بينهم، وكلما ازداد تعلقهم بالدولة، تمادت الدولة في تكثيف ضغطها عليهم والعكس بالعكس».

ويتابع يونج: «مما لا شك فيه أن بُعد المسافة بين الأفراد، حتى في الدول الديمقراطية، لن يساعد على الازدهار العام، أو على تلبية حاجات الروح وتطورها». ولا يخفى على أحد أن هناك بعض من يبذل جهوداً خيالية لتخطي التناقضات والانقسامات الواضحة والمعرقلة. ويثير النجاح في هذه المهمة حماسة الجمهور للحاق بفلسفة مثالية وللعمل على الوعي الأخلاقي. لكن ينسى هذا البعض، خلال مسيرته، خياراته الشخصية ويتناسى السؤال عن ذلك الذي أطلق هذه الفلسفة المثالية. ولمَ لا يكون أحد هؤلاء الانتهازيين الذين لا يتورعون عن الانقضاض على بعض المناهج المثالية لأنها تصلح لأن تكون حجة مؤاتية لتبرئة مكبوتاته وتغطية ما في ظلِّه؟ «كم من ظلامات لا واعية حاولت أن تخفي وجهها وراء ستار آمن من المحترمية والأخلاقية»! لذا علينا أولاً أن نتأكد أن أقوال وأفعال من يوعظ بالمثالية هي تعبير صادق عن كينونته لا مجرد تمظهر خارجي. من الصعب جداً بل من النادر أن نجد ما نسميه رجل المبدأ، حتى أننا كثيراً ما ننظر إلى هذا الاحتمال كقاعدة غير قابلة للتطبيق. والناس تشتمّ هذه الحقيقة. لذلك تفقد الفلسفة المثالية وقعها عندما يبالغ حاملها بالتفاخر بها ومن المعلوم أنها لا تصبح مقبولة إلا عندما تقابل بنقيضها. فبدون توازن الأضداد، تبقى المثالية خارج حدود الإنسان وقدراته. ولكثرة ما فيها من جدِّية تصبح بعيدة عن المعقول وتتحول إلى مجرد خدعة لن تقدر أصدق النيات على إنعاشها. أن نخدع الآخر يعني أننا نمارس العنف ضده، يعني أننا نغتصب ونضطهد قراره وهذا أمر معيب.

لا ريب أنه عندما نعرف ما في ظلنا ونعترف به، نكون قد خطونا في اتجاه ذلك التنازل الضروري لاعتراف المرء بعيوبه، وعدم تجاهل ما فيه من صغائر وحقارات وشوائب؛ وهذا ما يلزم بالتحديد لإقامة علاقة إنسانية. العلاقة الإنسانية لا ترتكز على قاعدة الكمال والتميّز التي لا تُبرز إلا الاختلافات والتناقضات، بل على ما في الكائن من نقص وضعف، على العناصر التي تدفعه لطلب المساعدة والمساندة من الآخر، والتي هي سبب وأساس التبادليّة. يقول يونج: «من يملك الكمال لا يحتاج إلى أحد». ونحن نقول حتى من يحصل على الكمال سيحتاج إلى الآخر بفعل نرجسيته ليتباهى بالصورة التي يعكسها له.

الخلاصة: خواطر وتأملات

ويمتزج في النهاية هذا التحليل النفسي العميق مع ما يراود المؤلف من خواطر وآمال فيقول: «من الخطأ ألا نرى في هذه الأفكار سوى فيض من مشاعر لا جدوى لها. فمسألة العلاقات الإنسانية

عامة، والعلاقات الإنسانية المتداخلة داخل مجتمعنا أصبحت شغلنا الشاغل أمام ما تقوم به المجموعات «المتجمهرة»، والمتراصَّة، من تدمير وتقويض لها بسبب الريبة العامة التي تجتاحها». وعندما يبدأ التلاعب والتجسس البوليسي والإرهاب بالقانون، يضيق الخناق على الناس، فيلجأون إلى العزلة ويتحولون إلى جزئيات مهدَّدة، وهذا ما يتوافق مع أهداف ونيات الحكم الاستبدادي الذي يستند بكل قواه إلى التكديس الكثيف للوحدات الشعبية الضعيفة. أمام هذا الخطر، يحتاج المجتمع الحر إلى رابطة من طبيعة عاطفية. نذكر على سبيل المثال مفهوم الإحسان ومحبة الآخر في الدين، وبالتحديد محبة الآخر القريب الذي تأذَّى كثيراً من الإسقاطات وما تجر معها من عدم التفاهم. ولهذا السبب صار على المجتمع الحر، بفضل ما عنده من معرفة للوضع النفسي القائم اليوم، أن يوجه جلّ اهتمامه إلى مسألة العلاقات الإنسانية. فمن علاقة الإنسان بالإنسان يستمد المجتمع تماسكه وقوته. وحيث تتوقف المحبة يتقدم التسلط والعنف والإرهاب.

ويختم يونج: «لا تدعو هذه التأملات إلى اعتناق المثالية. كل ما في الأمر أني أسلّط بعض الضوء على الموقف السيكولوجي السائد. فأنا لا أعرف ما هو الأضعف: المثالية أم فطنة الجماهير؟ كل ما أعرفه، هو أنه ما زلنا بحاجة إلى وقت لنصل إلى تحولات نفسية نأمل من خلالها أن نحظى ببعض الاستقرار. ويتراءى لي أن هناك معرفة وتفهماً يطلّان ويرتسمان ويشقّان طريقهما ببطء، مع الوعد بفاعلية تفوق فاعليّة المثاليّة التي لا تلبث شعلتها أن تومض حتى تسرع وتنطفئ».

الفصل السابع

المفاهيم المتجددة التي يطرحها يونج

«أنا قلق على الإنسان، على هذا الكائن، الذي به ومن خلاله أراد الله أن يحقق مشيئته».

يونج

في الفصل السابع والأخير من هذا الكتاب يطلق يونج صرخة قلق وتشاؤم من استبداد الجماعات وتسلط الحكام وتهديد العلم والتكنولوجيا، ويوجه دعوة كأنها، كما يقال وصية إلى الطب النفسي في السعي لإرساء تربية نفسية تهيب بإنسان العصر الرجوع إلى ذاته، بغية إعادة بنائها وتحقيق ما تصبو إليه من التكامل والتفاعل في مجتمع لا يكفّ عن التطور والتغير. لذلك لم ينحصر نشاط يونج داخل ميدان الطب النفسي، فهو كما تقول E. Gracia Pioton[133]، في كتابها الذي يبحث في وجهات نظر يونج النفسية – الاجتماعية: «بلا شك يونج هو من روّاد الطب الاجتماعيِ لأنه لا يحاول معالجة المريض كطبيب نفسي متخصّص فقط وإنما كباحث في علم النفس الاجتماعي أيضاً. والمفاهيم المتجددة التي يطرحها تخرج عن سياق التحليل النفسي وتتجاوزه إلى ميادين مجاورة كعلم النفس الاجتماعي والأنتروبولوجيا والإتنولوجيا. هذا ما يظهر في تحليله لمفهوم الغرائز ولمفهوم التغيير».

مفهوم الغرائز

يود يونج أن لا ننظر بسلبية إلى غرائزنا ونعتبرها ظلاً مخجلاً وكأنها لا تمثل إلا ما هو انعدام في القيم ودناءات في النفس الإنسانية، ونتجاهل ما فيها من إيجابيات. وإذا ما عدنا بتاريخ علم النفس إلى الثورة الفرويدية التي أحدثت تغييراً جذرياً في مفهوم النفس الإنسانية نرى أن العالم انشطر على أثرها شطرين: الشطر الأول أصبح يشجب تنكّر الإنسان لما اكتشفه في طبيعته ويشجّع على تلبية رغباته الطبيعية دون خبث أو مواربة. وتزعّم هذا الاتجاه فئة لا يستهان بها من رواد الفلسفة الوجودية ونتج ما نتج كما نعلم من «تحرّر» وانحلال. أما الشطر الثاني فقد استمرّ في احتقار هذه الرغبات والخوف من انفلات زمامها ومن انهيار ما بناه فلاسفة الأخلاق والدين من قيم ومعتقدات، أحاطوها بهالة من المطلقية والتقديس. أما يونج، فمن جهة لم يسقط صحة تلبيتها وتجنب قمعها شرط أن تخضع مسألة الإفراج عنها لضوابط تتناسب وضرورات الموقف، ومن جهةٍ ثانية لم يوافق على ربطها بحيثيات لا تنفع إلا لتدعيم الطغيان والتسلط، عائلياً كان أو سياسياً أو دينياً أو ثقافياً. وكونه تلقى ثقافة متجذرة بالمنهج العلمي لم يتوقف عند النقد والرفض والهدم بل تعداه إلى منح الغرائز دوراً مهماً في تحقيق التوازن والاستقرار النفسي.

ويرى أن الغرائز تملك شحنة فائضة من الطاقة يمكن استخدامها في أنشطة غير غريزية كالنشاطات الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة. لكن كيف يمكن نقل الطاقة الغريزية الفائضة لتحقيق هذه الأهداف؟ يقول يونج في كتابه «الطاقويّة النفسيّة»[134] يستطيع الرمز أن يحمل الطاقة مجردة من صفتها الغريزيّة، كطاقة فقط، للتعبير عن غايات مختلفة. الرمز يفتح للطاقة قنوات جديدة[135] للعمليات غير الغريزية. لذلك يسميه يونج محوّل الطاقة[136]. وهذا ما أعطى مفهوماً جديداً للعلاج النفسي وللتربية النفسية.

كما توجد غرائز بيولوجية متعددة هناك رموز مفاهيمية فطريّة من الصعب حصرها في حدود معينة، يطلق عليها يونج اسم «غرائز الفكر». نذكر منها رمز الأم ورمز الأب، وشيخ القبيلة والساحر،

ورمزالخير ورمز الشر، ورمز الأنوثة والرجولة، ورمز البطل أو رمز الإله وهو من أهم الرموز الخ... ولا تعني الرموز مقولات فلسفية مجردة كالأفكار العامة عند أفلاطون أو المقولات المعرفية عند كانط وإنما هي صور مشحونة بطاقة هائلة من الجذب، وأهم ما فيها أنها موجودة عند كل البشر، وهي موجودة كمعطيات أوّليّة فطريّة فيها كثير من الغموض وهالة من القدسيّة. ولا يحسبنَّ إنسان هذا القرن الذي أسقطها من وعيه أنها قد أُلغيت من لا وعيه. الإيمان بالغيبيات ما زال مائلاً إلى جانب الإيمان بالمعقولات. مثلاً الصراع بين الخير والشر ما زال اليوم يغذي القصص والأفلام البوليسية. ورجل القانون ليس سوى صورة أو رمز مستحدث للصراع بين التنين والبطل. ونورد هنا مثلاً عن وجود المفاهيم الغيبية إلى جانب المفاهيم العلمية بسرد هذه الحادثة اللافتة عن العالم الفيزيائي Bohr أوردها مالينوفسكي في دراسته عن وجود نوعين من السببيّة: السببية الذرائعيّة (الواقعيّة) والسببيّة السحرية (الغيبيّة): زار يوماً بعض التلاميذ أستاذهم Bohr في منزله في كوبنهاغن فأذهلهم رؤية نضوة الحصان معلقة فوق باب بيته. فقال له أحدهم: هل من المعقول يا أستاذ أنك تؤمن بهذه الخرافات؟ أجاب Bohr بعفوية: «من الطبيعي أنني لا أؤمن بها لكنني وضعتها هنا لتجلب لي الحظ». وحتى اليوم لا يزال بعض الحكام يتفاءلون بما تقوله قارئة الفنجان، ويخاف معظمنا من الرقم 13، ولا يزال كثير من القباطنة يعلقون تميمة في مقصورتهم. صحيح أننا بدأنا نستخف بهذه الخرافات، ولكن عندما يعجز العلم عن مساعدتنا كما في حالات المرض والفشل، كثيراً ما نعود لنلجأ إليها.

أهم ما في هذه الرموز أنها تتصف بالقدم والعموميّة والقدسيّة والتطوريّة. مفاهيم قديمة قدم الإنسان وهي جزء من تركيبته الفكريّة الفطريّة والتاريخ يثبت ذلك. فالإنسان القديم كان يفتش كما إنسان اليوم عن أصل العالم، وعملية الخلق ومعنى المرض والموت والخير والشر الخ... ولقد قام يونج بكثير من الأبحاث في الأنتولوجيا والأنتروبولوجيا وسافر إلى إفريقيا وإلى الشرق من أجل الإتيان بمواضيع ومعتقدات وأساطير متداولة في كل المجتمعات ليثبت عموميّة هذه الصور والمفاهيم الرمزية. والأهم أنه أيقن أنها تتصف بأغلبيتها بكثير من الرهبة والقدسيّة والغموض. وهذا ما يجعلها تتمتع بقوة جذب هائلة. وأهمها رمز الإله. ولكن رغم تجذرها في القدم وفي التكوين الفطري العام، تطورت وتغيرت وما زالت قابلة للتطوير والتغيير. كيف يحصل هذا التغيير؟

مفهوم التغيير

قد يأتي التغيير من داخل الأفراد وقد يأتي من الجو العام السائد في المجتمع. وفي الحالتين لن يتغير شيء في المجتمع طالما لم يحصل تغيير جذري في كل فرد من الأفراد. ويتوقع يونج «أن ننتظر ربما مئات السنين حتى نحصل على التغيير الذي نتمناه. فالتحوّل الفكري في المجموعة الإنسانيّة يسير بخطى بطيئة على وقع آلاف السنين، وبشكل غير ملموس. إذاً هي مسألة غير مطروحة على مدى جيل واحد». ويقترح مساعدة كل من له دوره وموقعه، على الوصول إلى وعي ذاته. لأن وعي الذات يخرج الفرد من مساحة الوعي الضيقة إلى مساحة اللاوعي حيث الرموز العامة المشتركة التي يستطيع بواسطتها أن يلامس ذات الآخر. «فمن يعِ ذاته، يردد يونج، يفتح طريقاً عن قصد أو عن غير قصد إلى التواصل مع من حوله. لأن الوصول إلى اللاوعي يؤدي إلى توسيع وتعميق مساحة الوعي ما يمنح القدرة على التأثير في الآخرين. هذه القوة يسميها البدائيون «مانا». المانا تأثير لاإرادي في لاوعي الآخر تتحرك بواسطته تصورات ذاتية تتوافق وتتفاعل مع التصورات العامة المشتركة بين كل البشر». لذلك على من يجرؤ ويتحمل مسؤولية الدعوة إلى التغيير أن «لا يلجأ إلى أي من العبارات التقليدية مثل «أن يجب» و«من

واجبنا»، ذلك أن هذه العبارات تسقط المسؤولية عنه وترمي بثقلها على الآخرين». كل ما عليه أن يحرِّك الرغبة في التغيير عند الآخر، ولا جدوى ولا فائدة من حث المرء على القيام بما لا يرغب فيه. ونورد هنا مثل قاسم أمين في سعيه لاسترجاع حقوق المرأة العربية حيث قال: «أنا أدعو المرأة العربية للمطالبة بالحصول على حقوقها، ولكنها هي التي لا تريد أن تستجيب». هذا يؤكد صعوبة التغيير. فصورة المرأة العربية أو رمزها في ذلك العصر كان ولا يزال حتى اليوم في بعض البلدان يتمثل بصورة المرأة الجذابة والزوجة المطيعة والأم الصالحة، صورة تتوافق وتبعيتها للرجل. صحيح أن هذه الصورة أخذت تتغير بفعل مشاركة المرأة في العمل والإنتاج، لكن التغيير لا يزال بطيئاً منقوصاً. فالتغيير الجذري لم يحصل داخل كل فرد من أفراد هذه الفئة من الجنس البشري. ربما القدسية التي يضيفها الدين على موقع المرأة بالنسبة إلى الرجل تحمل قوة من الجذب لا تزال أقوى من قوة الصورة المحدثة.

روح العصر

وفي توجهه إلى التحليل النفسي-الاجتماعي شدد يونج على عامل مهم في التغيير أي في تغيير الوعي الذاتي، ألا وهو الأفكار السائدة في المجتمع أو ما نعبر عنه بالجو العام وما يطلق هو عليه اسم «روح العصر».

يعتقد هذا الطبيب الفيلسوف أن هناك عاملاً مساعداً «ما زلنا نجهل كل شيء عنه حتى اليوم مع أنه يتقدم ويحتضن جهودنا: وهو ما لا نعيه من روح العصر التي تعوِّض عن المواقف الواعية وتستبق بحدسها التغييرات القادمة. ويقدم لنا الفن مثلاً صارخاً في هذا المجال. يقوم الفن اليوم تحت ستار المسألة الجمالية، بنشر ثقافة عامة أخذت تظهر آثارها في انحلال وتدمير المفاهيم الجمالية السائدة وفي هدم معنى الجمال في صوره، وفي مضمونه، وفي معانيه. حتى السحر الذي كانت تستحوذ فيه الصورة الفنية على المشاهد أخذ يتلاشى ويحل محله تعبير تجريدي بارد يغلق الباب بفظاظة في وجه ما يشعر به المتلقي من إحساس ساذج ومن رومنسية تحمل كل ما يثير فيها الموضوع من انجذاب. هذا ما أدى إلى انطلاق هذا الصوت المدوي احتجاجاً على انحراف الفن عن مسار ربطه بالموضوع ليلحق إما بالفوضى، وإما بهدف خارجي، وإما بفرضيات ذاتية. والفن لم يستطع حتى اليوم – حسب تقديرنا – «أن يتوصل إلى اكتشاف ما يمكن أن يقوي التماسك بين البشر وأن يعبر عن كل ما في ذاتهم. هذا أمر جدير بالتفكير. إذ ربما كان هذا الاكتشاف منوطاً بميادين أخرى. لكن الفن ما زال حتى اليوم وسيبقى يعتاش من الأسطورة، أي إنه يستمد وجوده من هذه العملية الرمزية المستمرة منذ الأزل والتي، زد على أنها أقدم ظاهرة من ظواهر الفكر، ستبقى مصدراً لكل إبداع. أما بخصوص تطور الفن الحديث، فعلينا أن نعلم أنّ ما يلوح فيه من ميول عدمية ومُفسدة، ليس إلا إشارة ترمز إلى الفكرة التي يتميز بها عصرنا، والتي ترى أن لا قيامة إلا بعد نهاية ولا تجديد إلا بعد إلغاء».

ولقد اخترقت هذه الفكرة الحياة السياسية والاجتماعية وحتى الفلسفية. «نحن بالتحديد، يقول يونج، نعيش في عصر «تحوّل الآلهة»، ونعني بهذا تحوّل المبادىء والرموز الأساسية. لهذا نجد أنفسنا أمام مهمات وتطلعات صعبة لم نخترها بملء وعينا، ومن الممكن أن لا تكون لنا القدرة على تحملها. لكنها تعبر عن التحولات اللاواعية التي تحدث في عمق الذات الإنسانية. أما نتائجها فستكون مُكلفة للأجيال القادمة إذا لم تحاول الإنسانية أن تنجو بنفسها من سيطرة العلم والتكنولوجيا».

الخلاصة: قلق ورجاء

يختم يونج بحثه هذا بالتعبير عن قلقه من تنامي التراجع الأخلاقي الذي يجتاح الإنسانية عموماً وينم عن حالة مأسوية لا تتوافق والتطور العلمي والتكنولوجي والاجتماعي الحديث. وهنا يطلق صرخته: «هناك أشياء كثيرة تتعلق بمزاجية الإنسان الذي صار في مقدوره أن يقوم بإخراج لنهاية العالم. وهل بإمكانه مقاومة الإغراء الذي ينبعث من هذه المقدرة؟ هل يرى جيداً الطريق التي يجد نفسه سائراً فيها؟ هل يعلم إلى أين ستقوده هذه الطريق وما هي نهاية المشوار، وما الذي سيجنيه من الوضع الذي فُرِض على العالم وعلى روحه بالذات؟ هل يعلم إنسان اليوم أنه بصدد ضياع أسطورته الذاتية، هذه الأسطورة التي تحمي الحياة وتحافظ عليها، والتي استمرت المسيحية تحتضنها من أجله؟ هل يرى جيداً ما الذي ينتظره إذا وقعت الكارثة، أو هل يتصور ماذا تعني الكارثة؟ وهل يعرف أخيراً أنه الوحيد، بما يتميز به من خصوصية، القادر على أن يُغلِّب جهة على أخرى؟».

«السعادة والرضى، الاستقرار النفسي ومعنى الحياة، كلها حالات نفسية لا يختبرها إلا الفرد الذي عاشها. أما الدولة التي هي، من جهة، ليست سوى نتيجة توافق إرادي لمجموعة من الناس الأحرار، تبقى من جهة أخرى المؤسسة التي تهدّد، كلما حصلت على نسبة من السلطة المفرطة، بسحق هؤلاء الأفراد الذين أنشأوها». وهنا يعود يونج ليؤكد مسؤولية الطبيب النفسي لأنه أفضل من يستطيع تحديد ضرورات وشروط الاستقرار النفسي الذي يكتسب أهمية كبيرة داخل المجتمعات، إلى درجة أن معظم الأمور فيها تصبح متوقفة عليه. من المؤكد أن الظروف الاجتماعية والسياسية تبقى من الحيثيات البالغة الأهمية، لكن علينا أن لا نبالغ في تأثيرها في سعادة الفرد وشقائه، بحيث نعطيها دور العناصر الأساسية في ذلك. وتخطىء كل الجهود التي تعمل في هذا الاتجاه، لأنها تجهل في هذه الحالة، سيكولوجية الفرد التي يجب أن تكون هدفها الأساسي؛ وإلا لن تخيبَ إلا ظنونها. كل ما في الأمر أنه علينا التوجه إلى تنمية الأرضية المشتركة مع الآخر، وحيث تصبح إمكانية العلاقة المتبادلة وسيلة للتفاهم والتطور.

ويعبِّر أخيراً عن رجائه بقوله: «وليُسمح لطبيب، لم يكف طوال حياته عن الاهتمام بأسباب الاضطرابات النفسية ونتائجها، أن يعبّر عن رأيه – مع كل ما هو مطلوب ممن يعرف أنه ليس سوى مجرد فرد – في المشاكل التي يطرحها العالم اليوم. أنا لست مفرطاً في التفاؤل ولست متحمساً لبعض المثل المضخّمة، كل ما في الأمر أنني قلق بشأن المصير، بشأن سعادة الإنسان وشقائه، هذه الوحدة المتناهية الصغر التي يرتبط وجود العالم بوجودها، أنا قلق بشأن هذا الكائن الذي، به ومن خلاله، أراد الله أن يحقق مشيئته».

المراجع

.A. Jaflé, C.G. Jung, *Bild and Wort*, Zurich, Ex Libri 1979

.Alfred Adler, *Connaissance de l'homme*, 1927

C. G. Jung, L'énergétique Psychique, Georg et Cie, Genève, 1973, p.151 et suiv

C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, PP.75 et suivantes, .PBP, Paris, 1979

C.G. Jung, *Types Psychologiques*, Chap. X, Librairie de L'Université, .Genève, 1958

C.G. Jung, *L'énergétique Psychique*, p. 151 et suivantes, Georg Et Cie, .S.A, Genève, 1993

C.G. Jung, *La Dialectique du Moi et de l'Inconscient*, Gallimard, Les .Essais, France, 1964

C.G. Jung, *La guérison psychologique*, Georg, Genève, 1993, Chapitre .XII

C.G. Jung, *La psychologie de l'inconscient*, Georg et Cie, S.A, Genève, .1993

C.G. Jung, *Les aspects du drame contemporain*, Tr. Roland Cahen. Ed. Georg & Cie, S.A. Genève, 1971, ch Wottan

.C.G. Jung, *Les problèmes de l'âme moderne*, Buchet/Chastel, Fr, 1996

.C.G. Jung, *Les racines de la Conscience*, Buchet/Chastel, France, 1978

C.G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, pp. 75 et suivantes,

.PBP, Paris, 1979

.C.G. Jung, Ma Vie, Gallimard, p. 408, Folio, France, 2000

C.G. Jung, *Présent et avenir*, pages 8, 10. -1

.C.G. Jung, *Psychologie et Religion*, Chap II, Buchet/Chastel, Paris, 1996

.C.G. Yong, *Un Mythe Moderne*, Essais-Folio, France, 1996

Emile Durkheim: *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, .Quadrige/PUF, 1998

Freud (Sigmund), *Essais de Psychanalyse Appliquée*, Idée/Gallimard, .France, 1956

.Freud (Sigmund), *Les trois essais sur la théorie de la sexualité*

.Georges Verne: *Retour aux sources du devenir*, La Colombe, Paris, 1960

Gracia - Pioton Gimetti, *Les Facteurs Possibles du Développement des .Ressources Humains*, 1994, procuré el ligne à l'dresse: www.PiotonGimetti.com

.Jean Guitton, *Actualité de St. Augustin*, Grasset, 1955

.Jean Guitton, *Dieu et la Science*, Ed. FMA, Beyrouth, 1992

Marie Louise Von Franz, C.G. Jung, *Son mythe dans notre temps*, .Buchet/Chastel -2 1975, Chapitre XIII

.Peter. L. Berger, *Les Mystificateurs du Progrès*, PUF, 1978, chap V

Winnicott (Donald Woods) (1896-1971): J*eu et Réalité, l'espace .potentiel*, Gallimard, Folio Essais, 2002

Notes

[1←]
جع الذي استندنا إليه هو الترجمة الفرنسية التالية:

.C.G. Jung Présent et Avenir, Traduction de Dr. Roland Cahen, Buchet/Chastel, Paris, 19

[2←]
.C.G. Jung, Ma Vie, Gallimard, Folio, Fr. 2000 p. 4

[3←]
.C.G. Jung, Types Psychologiques, Librairie de L'Université, Genève, 1958 Chap

[4←]
لات الروح

.C. G. Jung, Les Métamorphoses de l'Ame, Buchet/Chastel, 19

[5←]
.C. G. Jung, L'énergique Psychique, Georg et Cie, Genève, 1973, p.151-et s

[6←]
Parace: طبيب سويسري ولد في Salzbourg سنة 1493. مارس التعليم في جامعة Bâle سنة 1526 حيث كان يعلن فكره المتجدّد في الطب، بمعارضته لجالينوس وابن سينا والرازي، حتى لم يتورّع عن حرق كتبهم. ترك جامعة Bâle سنة 1528 وتحوّل إلى طبيب جوال يمارس طريقته الكيميائية في العلاج. ولذا لقّب بـ«أبو الخيمياء». ويعتبره البعض الرائد الأول للعلاج الكيميائي. وكانت له نظريته الخاصة في العلاقة بين العالم الخارجي (le macrocosme) وجسم الإنسان (le microcosme): القلب يتأثّر بالشمس، والدماغ بالقمر، إلخ... وقد وصل به الغرور فيما بعد إلى الادعاء أنه اكتشف إكسير الحياة.

[7←]
ل غوستاف يونج، Ma Vie، ص 27.

[8←]
ل غوستاف يونج، Ma Vie، ص 27.

[9←]
، ص 29.

[10←]

.Winnicott (Donald Woods) (1896-1971): Jeu et Réa

[11←]
تلميح من يونج إلى وجود أفكار وصور لا تأتي من التجربة الحسّية أو من الاستنتاج العقلي، أي ليست صوراً لاحقة، وإنما صوراً أولية موجودة في الفكر الإنساني. وهذا ما سماه فيما بعد: les archétypes: الرموز القديمة. وقد أورد أهمّ الأمثلة عن هذه الرموز في كتابيه:

.Les racines de la conscience, Psychologie et Alchir

[12←]
Ma ٬، ص90-91. وفي هذا الموقف يردّ يونج على الفيلسوف Leibniz الذي كان يرى أنّ الله خلق العالم على أحسن ما يرام.

[13←]
La critique de la Raison P من أهمّ كتب كانط. وهو الكتاب الذي أطلق فيه هذا الفيلسوف تيّار الفلسفة النقديّة.

[14←]
كانط بكلمة Noumènes الحقائق المطلقة في مقابل الظاهرة الحسّية. ويرى أنّ هذه الحقيقة تتجاوز نطاق التجربة الحسّية.

[15←]
.Adler, La Connaissance de l'Hom

[16←]
ا ما دفع فرويد للقول في الفصل الأخير من كتابه «تاريخ حركة التحليل النفسي»: لقد استبدل يونج الليبيدو بأفكار مجرّدة.

[17←]
Ma ٬، ص 206.

[18←]
Ma ٬، ص 219.

[19←]
عن هذه الرموز والصور في ما سمّي الكتاب الأسود المؤلّف من ستة أجزاء من الحجم الصغير وفي الكتاب الأحمر: وهما كتابان امتنعت عائلته عن نشرهما. ولكن توجد بعض النصوص في:

.A. Jaflé, C.G. Jung, Bild and Wort, Zurich, ExLibri 19

[20←]
Ma ٬، ص 304.

[21←]

، ص 309.

[22←]
Ma ، ص 280-281.

[23←]
C.G. Jung, Les problèmes de l’âme moderne, Ed. Buchet/Chastel, Espagne - 1, 1996, Page 2.

[24←]
C. G. Jung, L’homme à la découverte de son âme, P. br, Paris, 1979.

[25←]
C.G. Jung, Les aspects du drame contemporain, Tr. Roland Cahen. - 1, Ed. Georg & Cie, S
Genève, 1971, ch Wottan.

[26←]
C.G. Jung, Les problèmes de l’âme moderne, Buchet/Chastel, Fr, 19.

[27←]
م هنا يونج عما قبل تفكّك الاتحاد السوفياتي.

[28←]
Etatisr) الدولانية: نظرية سياسية تدعو إلى مدّ سلطة الدولة وصلاحياتها إلى الحياة الاقتصادية والاجتماعية قاطبة.

[29←]
س أوغستينوس: (430-456) من أهم آباء الكنيسة ومن أهم الكتّاب اللاتينيين. ومن أشهر كتبه «الاعترافات» و«مدينة الرب». يتكلّم في الأول عن تحوّله عن الوثنيّة واعتناقه المسيحية، ويقدّم في الثاني إطاراً لمجتمع لاهوتي صرف. ولا يشمل هذان الكتابان كل فلسفة أوغستينوس التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة أفلوطين. أمّا في حياته، فقد كان مثالاً للمحبّة والفلسفة والعطاء والتضحية. ولهذا رفض أن يترك مدينة «إيبون» في إفريقيا الشمالية التي دمّرت خلال الحروب العربية في القرن السابع، وتوفي تحت الحصار.

[30←]
C.G. Jung, Présent et avenir, pages 8,.

[31←]
Ibid, page.

[32←]
د يونج معنى الذات خصوصاً في كتابيه التاليين:

L’homme à la découverte de son âm.

.La psychologie de l’inconscie

[33←]
.C.G. Jung, La guérison psychologique, Georg, Genève, 1993, Chapitre

[34←]
رفة العلمية معرفة جامدة تضع الشعور جانباً لتحتفظ بموضوعيتها، ولذا لا تقبل فكرة الفهم بالمشاركة.

[35←]
. Les aspects du drame contemporain, Chap. Wot

[36←]
المفيد الرجوع إلى Gustave Le Bon في كتابه

.La psychologie des fou

[37←]
Marie Louise Von Franz, C.G. Jung, Son mythe dans notre temps, Buchet/Chastel, 19
.Chapitre XIII

[38←]
يونج بالدين ذلك الإيمان الذي ينبع من العلاقة الشخصية بين الإنسان وربّه، والذي لا يكون انصياعاً أعمى لما تقرره كنيسته أو شريعة لا يحق للمرء مناقشتها. الإيمان بالله (أو حتّى بقيم متسامية)، ليس إلا العلاقة التي تتكشف عمّا يسميه «التجربة الإيمانية» الذاتية.

[39←]
Marie Louise Von Franz, C.G. Jung, Son mythe dans notre temps, Buchet/Chastel 19
.Chapitre XIII

[40←]
أن يونج ينتسب إلى البروتستانية.

[41←]
ونات الأساسية هي في أصلها توجهات دينية لاواعية تظهر في نظرية الصور العامة.

[42←]
علينا، بالطبع، أن لا نقلل من أهمية التأثير الاجتماعي الذي يلعب دوراً مهماً في حياة الطفل. فالمفاهيم الاجتماعية تنفذ إلى حياة الطفل كل يوم من خلال ما تمثله الأم من حبّ غير مشروط، وما يعنيه الأب من مشروعية أحكام العالم المحيط، وهكذا تتسرب المعاني العلائقية والاجتماعية من خلال البيئة الاجتماعية المتمثلة بالعائلة، وتطبع بشكل لا تمحى من بنيته النفسية. وإلى جانب هذا، علينا أن لا ننسى ما يتلقى لاحقاً الراشد من مؤثرات اجتماعية ترافقه في كل ميادين حياته. والراشد، بكونه متميزاً بفراديته، يبقى هو أيضاً كائناً منتمياً إلى جماعة عليه التكيف دائماً مع ما فيها من متغيرات.

[43←]
؛ التعادل بالفرنسية تعني

.Le contre-po

[44←]
ض يونج لاحقاً، في الفصل السادس، أهمية التجربة الإيمانية في وعي الذات.

[45←]
المفيد هنا الرجوع إلى إميل دوركهايم في كتابه:

.Les formes élémentaires de la relig

[46←]
لبحث في تأثير الروابط الاجتماعية وما تحمل معها من معتقدات ومبادئ، نذكّر هنا بكتاب جيلبير دوران:

.Les structures anthropologiques de l’imaginaire, Dunod, 19

[47←]
.Psychologie et Relig

[48←]
.La Guérison Psychologic

[49←]
ـوج أو الدخول في دين أو حزب أو مجموعة أو مرحلة عمرية معيّنة، يرافقه غالباً طقوس خاصة تختلف من مجتمع إلى آخر ومن زمن إلى آخر.

[50←]
اح هو موكب الطواف بأشياء مقدسة داخل الكنيسة وخارجها.

[51←]
عندما يتراجع الدين وتحلّ محله سلطة الدولة، لا يجد الفرد أمامه إلا اللجوء إلى هذه الأخيرة علّه يُسكِت وساوسه الذاتية.

[52←]
تأليف هذا الكتاب، في ربيع 1956، ظهرت بوضوح في روسيا حساسية بخصوص العبادة اللافتة لشخصيات الدولة.

[53←]
ـدوعة بمبدأ الدولة.

[54←]
ـي يونج هنا بالطائفية، الطائفية الحزبية.

[55←]
ي هنا أيضاً التعصّب للحزب وتبجيل مبادئه المتميزة من كل المبادئ الأخرى.

[56←]
ون أن يدخل في قناعات الفرد الذاتية.

[57←]
يونج بالتنامي التسلطي، استبداد الدكتاتوريات أو استبداد المذهبيات دينية كانت أو حزبية. يمكن الرجوع إلى مؤلفه: les aspects du drame contemporain ص85 وما بعد.

[58←]
طيع الرجوع في البحث في هذا الموضوع إلى الكتاب التالي:

.Peter. L.Berger, les mystificateurs du progrès, PUF, 1978; chap

[59←]
ما يدعيه الغرب عندما يبرر حروبه بنشر الديموقراطية وإيقاظ الشعوب المتخلفة ومساعدتهم على اللحاق بركب الحضارة الجديدة.

[60←]
ما يظهر بعد حرب العراق وتفكيكه من الداخل ما يجعله، كما نلاحظ الآن، غير قادر على إعادة بناء ذاته.

[61←]
هنا إلى فلسفة حقوق الإنسان، وهي بقيت فلسفة أكثر منها واقعاً تطبيقياً.

[62←]
هنا إلى التحول نحو الدولة العلمانية.

[63←]
.Jean Guitton, Actualité de St Augustin, Grasset, 19

[64←]
من الانجرار وراء حماسة الجماهير.

[65←]
موضوع العلم والإيمان يمكن الرجوع إلى:

.J, Guitton, Dieu et la science, Ed, FMA Beyrouth, 19

[66←]
مستحدثة في اللغة المتخصصة وتعني مواضيع ميثولوجية.

[67←]
ن دولويولا: قديس أسس مع مجموعة من الشبان المؤمنين الرهبانية اليسوعية التي كرسها بابا روما بول الثالث، وأطلق على إيناس لقب الجنرال سنة 1541. راجع موسوعة

.Quillet T

[68←]
عني المؤلف هنا أن التحوّل سيكون على الامتداد الشيوعي السياسي وإنما في انتشار الفكر الأيدولوجي الشمولي الذي يطبق في الحكم الشيوعي والذي يتناغم وتسلّط الأيديولوجيات القومية والتدينية.

[69←]
l'hun يعني أرضية عضوية.

[70←]
اهب الارتيابية هي المذاهب التي تشك في مبادئ الدين الأساسية وفي خلود النفس.

[71←]
عة الاشتراكية تتعلق هنا بمبدأ اشتراكي قائل بسيطرة الشعب بواسطة أجهزة الدولة على جميع وسائل الإنتاج والنشاطات الاقتصادية.

[72←]
الفيلسوف «Gustave Le Bon» بحثاً مهمًا في هذا الموضوع في كتابه:

.La psychologie des groupes, Ed, Puf, France 2(

[73←]
د تفسير مسهب لهذا التميّز الفردي في كتابه:

.La dialectique du moi et de l'inconsci

[74←]
.Les anthropoï

[75←]
.L'anatomie compa

[76←]
، خلفية هذه الحيرة في فهم النفس الإنسانية، يزدهر جزئياً، حسب ما نظن ما يسمى بالعمل الأدبي. فهل نستطيع أن نستنتج من هذا الطرح أن ازدهار الأدب الفرنسي كان نتيجة حيرة الإنسان الفرنسي وعجزه عن فهم ما يحيط بالنفس الإنسانية من لبس وغموض؟ ومن جهتنا، نستطيع أن نؤكد أن وجهة النظر هذه تبقى حبلى بالمعلومات: فقد حقق الأدب الفرنسي أعظم إنجازاته عندما ارتفع مفكروه بحيرتهم إلى محاولة فهم المشاكل الصعبة التي يتعرض لها كل إنسان بشكل عام. وهذا ما جعل فرنسا تتقدم الثقافة الغربية، متصدرة البحث في سبل تطوير الإنسانية. ولكن في الأوقات العجاف، حيث لا تتغذى هذه الحيرة إلا بالمسائل التافهة، لا يمكن الوصول إلى أكثر من الإثارة التي تستعر في الفن الأدبي، أو البلبلة والارتباك في العمل السياسي. (هذه ملاحظة رولان كاهن مترجم كتاب يونج «حاضر ومستقبل» إلى الفرنسية).

[77←]
ـل يونج هنا رفض نظرية الظواهر المضافة (l’Epiphénoménisme) التي تطرح هذا التزامن.

[78←]
ـاطر أو la télépathie يعني تناقل الخواطر والوجدانيات من عقل إلى عقل عن بعد بغير الوسائل الحسية المعروفة. ونجد تفسيراً وأمثلة عن التخاطر في الموسوعة النفسية:

Encyclopédie de la psychologie, Ed. Nathan, pp 151-1.

[79←]
La phénoménolo أو الفلسفة الظاهرانية وهي المذهب الذي يحاول إدراك معنى ما هو نفسي من خلال العمليات الظاهرة والمعيشة.

[80←]
ـن يونج بمبدأين أساسيين للوجود: المادة والروح؛ بما أن الوعي يعبر عمّا هو روحاني فيكون هو المبدأ الأول وتكون المادة المبدأ الثاني.

[81←]
C. G. Jung, La dialectique du moi et de l’ICS, p 1.

[82←]
numinei كلمة تعني محاطاً بالأسرارولها امتدادات أخرى في المجال المقدس ولهذا اختزلناها بكلمة فوطبيعية.

[83←]
ـد هنا يونج باللاوعي: اللاوعي الجماعي الذي لم يرد فرويد الاعتراف به.

[84←]
علم النفس العام.

[85←]
الفكرة التي يطرحها يونج هي جد مفيدة، لأنها تبرر من الناحية النظرية، وإلى درجة ما، جهود العلاج النفسي الجماعي (الذي كرّسته الضرورات الاجتماعية). فإقامة علاقات بين أفراد الجماعة تمنع تردي العلاقة الثنائية بين الطبيب والمريض. لكن علينا أن نلحظ أنه من الممكن أن ينتشر تردي العلاقة الاجتماعية الثنائية في الجماعة كلها ما يؤدي إلى عزل جماعي بالميكانيزمات نفسها التي أدت إلى عزل ثنائي. ولهذا يتوجس معظم المحللين والمعالجين النفسيين من تعميم المواقف، ويرغبون في إقامة علم يسمح لهم بالانتقال من العلاقة الثنائية إلى العلاقة الإنسانية، علم يتوخى وسيلة التعقل لا وسيلة التفهم الثنائي. (ملاحظة أوردها المترجم رولان كاهن).

[86←]
نقطة مهمة تُظهر حدود الطب النفسي وتوجب على المعالج النفسي التوقف عندها. كل مبالغة بالفضيلة تنقلب إلى عكسها، وهكذا، التفهّم نفسه الذي أصبح «التعبير - الأهم» في علم النفس الحديث سينقلب إذا ما تقونن إلى سمّ قاتل للفرد وللعلاقة التبادلية بين الأفراد.

[87←]
.C.G. Jung, La guérison psychologique, pp 52-5

[88←]
ع كتاب يونج:

.La dialectique du moi et de l'inconscient, Gallimard, Paris 19

[89←]
ي بالقواعد هنا كل القواعد التي تحمل في طياتها معنى الأمر والواجب والنهي إلخ...

[90←]
الممكن أن يصل هذا الخوف ببعض المرضى إلى صدمة انفعالية عنيفة وإلى حالة من الذهول.

[91←]
ح يونج بإسهاب ما يجب على الطبيب القيام به في هذا الخصوص في كتابه: «الشفاء النفسي».

[92←]
Chiliastic يعني ما يرجع إلى آلاف السنين. ويشير يونج هنا بطريقة مبطّنة؛ وباستعمال كلمة علمية، إلى النظام النازي الذي كان يدّعي أنه سيدوم آلاف السنين.

[93←]
. الأبالسة كما ورد في الكتاب المقدس.

[94←]
النشوة التي كان يشعر بها الفرد عند سماع التعاليم الدينية داخل الجماعة.

[95←]
ان قصة للكاتب الفرنسي أونوريه دو بلزاك.

[96←]
تفسيراً مسهباً في كتاب:

.Les mystificateurs du progrès, Peter, Ber

[97←]
تالي لن يجد مهرباً من الرجوع إلى الطغمة الحاكمة.

[98←]
ب أن لا يفوتنا أن الرأسمالية عندما تغالي في تطرفها، تحول الأكثرية الاجتماعية إلى مجموعة كادحين يعملون لمصلحة أقلية رأسمالية. وهذا شكل من أشكال الأنظمة الاجتماعية القديمة. والمواجهة بين النظامين الاقتصاديين، الرأسمالية والشيوعية، تُظهر أن استفحال التطرف عند كل منهما، يجعل كل واحد أكثر راديكالية من الآخر، ويضاعف من أخطاء

كل منهما. ولكن في حال حولنا هذا الصراع إلى المستوى النفسي، نستطيع أن نؤكد أن منظور كل منهما أشد عماءً من الآخر: أن لا نرى إلا الجماعة، نلغي وجود الفرد، وأن لانرى إلا الفرد، نتناسى المحيط الذي يعيش فيه. ومن هنا نلاحظ أن علم النفس يستطيع أن يفتح منفذاً لتقريب الخلافات السياسية. وبما أن الاقتصاد هو أيضاً نشاط إنساني، ولأنه كان يذهب بالناس إلى مأزق صعب الحل، كان لا بد من اللجوء إلى مكان يوجد فيه مجال آخر غير المجال الذي تُستعمل فيه القوة، أي العودة إلى مصدر الخلاف، ألا وهو الإنسان.

[99←]
ب الذين لا يحبذون تثقيف عامة الشعب.

[100←]
المعادلة بين القرون الوسطى والظلامية.

[101←]
غي يونج وجود كائنات فضائية. وفي هذا الصدد يمكن الرجوع إلى كتابه:

Un mythe moderne, Essais-Folio 19

[102←]
، بهذا عند سؤال أصحاب العلم أو رجال الدين.

[103←]
لة الجماعية تعتمد على مبدأ اشتراكي يقول بسيطرة أجهزة الدولة على جميع وسائل الإنتاج والنشاطات الاقتصادية.

[104←]
وجهة نظر يونج أن سيطرة الفكر العلمي والتوجه العلماني أضعفا أو ألغيا الشعور الديني الذي هو حاجة طبيعية لدى الإنسان.

[105←]
كل الرغبات الموجودة في اللاوعي.

[106←]
يُطرح السؤال التالي: لماذا يترك الوعي سائباً جزءاً من طاقاته؟ ربما أصبح بالإمكان اليوم الجواب عن هذا السؤال: عندما يتعرض الطفل بشكل خاص لحرمان عاطفي، لن يستطيع بناء شخصية بالصورة نفسها التي يقوم بها طفل آخر لم يصبه الحرمان نفسه. في هذه الحالة، يفقد البنى الذهنية القادرة على استخدام الطاقات وتحويلها حسب الحاجة. وإذا ما غابت هذه البنى تفقد الطاقات الحياتية الوسائل الضرورية لاستعمالها. وعندما يؤدي الحرمان العاطفي إلى انعدام الثقة بالمحيط الخارجي (كما يحصل مثلاً عندما يكون هذا الحرمان حرماناً من عاطفة الأم بشكل خاص)، لن يستخدم الطفل طاقاته من أجل التكيف في العالم الخارجي ويتركها سائبة، وعندئذٍ ترتد هذه الطاقات إلى داخله وتنفجر بشكل وساوس تستحوذ على شخصيته وتؤدي إلى تضخم نرجسي للأنا.

[107←]
ـة اليوكا تمثل حالة تقليدية خاصة في علم الحياة بالتعايش بالتكافل بين كائنين متشابهين. وهنا يمكن الرجوع إلى كتاب بول غيوم: علم نفس الحيوان.

[108←]

.Henri Bergson, L’évolution créatr

[109←]

المفيد هنا مراجعة كتاب فرويد: Malaise dans la Civilisation «قلق في الحضارة».

[110←]

روماني توفي سنة 39 ميلادية، اشتهر بالدور الذي لعبه في محاكمة المسيح وموته. سلّم المسيح إلى شعب اليهود الغاضب وهو يعلم أنه لم يرتكب أي جرم، ثم طلب بعد انتهاء المحاكمة أن يأتوه بالماء ليغسل يديه وهو يقول: « أنا بريء من دم هذا العادل». وذهب قوله مثلاً: غسل يديه من هذا الأمر أي تنصل منه.

.Encyclopedie Quillet T.4, p 45

[111←]

.Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieu

[112←]

شبيه بالإنسان، وأكثر ما تستخدم هذه الكلمة للدلالة على القردة الشبيهة بالإنسان.

[113←]

.La concupiscentia et la super

[114←]

M. Blon في أبحاثه عن علم النفس الاجتماعي.

[115←]

.Alfred Adler, Connaissance de l’hom

[116←]

.Freud, Trois essais sur la théorie de la sexua

[117←]

يونج أن تفسير فرويد يناسب فئة الإنسان «المنبسط»، وتفسير آدلر «المنطوي» وذلك في كتابه: «الأنماط النفسية».

[118←]

ط القدرة على التعلم ارتباطاً وثيقاً بالذاكرة التي هي إحدى الملكات الأساسية للكائن الحي، ومن القدرات الكامنة في اللاوعي. أما الذكريات فهي انتقال ما في اللاوعي من القوة إلى الفعل بشكل يتوافق والعالم الحسي. راجع:

.Georges Verne, Retour aux sources du devenir, La Colombe, Paris 19

[119←]

مل يونج كلمة الظل بمعنى كل ما نخجل من الاعتراف به ونبعده إلى اللاوعي.

[120←]

ـد هنا Guy Mollet الذي قام بالاعتداء على مصر دون وجه حق في حرب السويس.

[121←]

méphistophélic: الشيطاني.

[122←]

C. G.Jung, La psychologie de l’inconscient. Georg, Genève, 19.

[123←]

ـ يعني الجزء الواعي من النفس.

[124←]

ـ هنا بالضمير، الضمير الأخلاقي لا الشعور.

[125←]

الكلمة استعملها الفيلسوف إ. كانط بمعنى السموّ من حيث الوجود ومن حيث المعرفة حين تنطلق الصور الفكرية إلى ما بعد التجربة في كتابه «نقد العقل الخالص».

[126←]

هذا القول لِما كان يُطلب من المخاطرة بالحياة في اعتناق المسيحية والمشي مع المسيح.

[127←]

ـم بإسهاب عن الرموز في كتابه:

Les racines de la conscien.

[128←]

ـع أبحاث ومناقشات المركز الكاثوليكي للمثقفين الفرنسيين، الجدل بين علم النفس والدين. ص 149 والعدد 30 آذار 1960،

Fayard, Paris 2.

[129←]

ـي الكاتب هنا بأصحاب المعالي القيم السائدة في المجتمع، والتي يجب أن لا يعبّر المرء عن وجود ما يناقضها.

[130←]

ـ فرويد بتحليل دقيق لدور اللاوعي والخلق والإبداع، في كتابه:

Essais de psychanalyse appliqu.

[131←]

بول سارتر: الوجودية إنسانية.

[132←]
فة الشعبوية تأتي من سيطرة الأفكار العامة لا من وعي الأفراد.

[133←]
Gracia – Pioton – Gimetti, Les facteurs possibles du développement des ressources humai
.www-Pioton-Gimetti.com/libros/…1978

[134←]
.C.G. Jung, L'énergétique psychic

[135←]
.Le symbole est un canalisat

[136←]
.Le symbole est un transformat